Leib und Seele

nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander.

Ein Beitrag

zur

Begründung der philosophischen Anthropologie

von

Dr. Johann Eduard Erdmann,

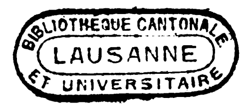
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Zweite, verbesserte, Auflage.

Halle,

C. A. Schwetschke und Sohn.

1849.


BIBLIOTHEQUE CANTONALE
LAUSANNE
ET UNIVERSITAIRE

Seinem

treuen Jugendfreunde

Alexander von Armfeld,

Doctor und Professor der Medicin in Moskau,

widmet

auch in dieser veränderten Gestalt

zur Erinnerung

an

manches ernste Gespräch

in einer schönen Vergangenheit

diese Blätter

der Verfasser.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Seit dem ersten Erscheinen der vorliegenden Schrift habe ich mehrere Mal Gelegenheit gehabt, in meinem Grundriß der Psychologie (Leipz. bei Vogel 3te Aufl. 1847) die in ihr niedergelegten Gedanken in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen System der Geisteslehre zu entwickeln. Dies mag wohl dazu beigetragen haben, daß ich mich immer mehr von der Richtigkeit des damals Gesagten überzeugte. Kurz, als die Verlagshandlung mir sehr unerwartet den Vorschlag machte, die, von mir selbst fast vergessene, Schrift, weil sie vergriffen, wieder zu veröffentlichen, und ich nun sie und die bedeutendsten Recensionen, die zu ihrer Zeit über sie geschrieben waren, wieder durchlas — da ging es mir grade wie damals: In keinem einzigen wesentlichen Punkte wurde ich durch die Kritiken eines Bessern belehrt, über die meisten ihrer Einwürfe konnte ich mich nur — wundern. Da aber manche von diesen, mir damals wie heute wunderbaren, Einwänden von den verschiedensten

Seiten vorgebracht worden sind, so habe ich es für nöthig gehalten, ihnen in dieser neuen Auflage durch Zusätze zu begegnen. Nur durch Zusätze, denn ich hatte sie hervorgerufen, indem ich Manches nicht besonders berührte, von dem ich glaubte das verstehe sich von selbst — z. B. wenn ich im Gattungsproceß nur von Exemplaren sprach, daß darunter nur Exemplare, nicht aber Menschen verstanden würden u. s. w. Diese Zusätze stehen so wenig im Widerspruch mit dem damals Gesagten, daß ich mit Letzterem keine andere Veränderungen vorzunehmen hatte, als die in stylistischer Feile, und an wenigen Stellen in geänderter Ordnung bestehn. Nur im letzten §., der durch das Hinzugekommene eine viel größere Ausdehnung gewonnen hat, habe ich die in der ersten Auflage enthaltenen Sätze nicht verbotenus beibehalten, sondern, wo sie in die ausführlichere Darstellung aufgenommen wurden, modificirt. Eben weil ich alles für wahr halte was ich damals geschrieben habe, ist auch die Vorrede zur ersten Auflage beibehalten, die im Unmuth über eine eben damals erschienene Lautier'sche Schrift, von den Kritikern — ich will nicht untersuchen ob bona fide — Deutungen erfahren hat, an die ich nicht im Entferntesten gedacht hatte.

Halle, am 16ten Febr. 1849.

Erdmann.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Nur wenige Worte glaube ich diesen Blättern vorausschicken zu müssen. Sie betreffen nicht sowol den Inhalt derselben, über welchen der Titel Alles sagt, was vorläufig zu wissen nöthig, als vielmehr die Form und Darstellungsweise.

Es scheint in unseren Tagen von Vielen als ein antiquirtes Vorurtheil angesehn zu werden, daß auch philosophische Schriften, eben wie alle anderen, die im Druck erscheinen, lesbar seyn müssen. Ich muß mich zu jenem Vorurtheil bekennen. Es ist mir noch nicht gelungen, mich zu solcher Höhe der Speculation zu erheben, auf der Undeutlichkeit nicht nur als etwas zu Entschuldigendes, sondern als Pflicht erscheint, und eine barbarische Sprache voll undeutscher Wendungen das eigentliche Idiom ist. Im Gegentheil scheint es mir, als müsse, je klarer und bestimmter Etwas gedacht ward, um so mehr auch Präcision, und also Klarheit des Ausdrucks, die Folge seyn, und als sei die Unverständlichkeit

vieler philosophischen Schriften unserer Tage viel weniger in ihrer Tiefe begründet, als im verworrenen Denken ihrer Verfasser und darin, daß sie sich der philosophischen Formeln nicht mit aller Bestimmtheit bedienen. Dies scheint mir; was ich aber gewiß weiß, ist, daß unserer philosophirenden Jugend keine Gefahr näher liegt, als die, Unverstandenes aufzunehmen und mit unbestimmten verworrenen Redensarten sich zu begnügen. Bald wird es eine Seltenheit seyn, wenn Einer aus ihr Gedanken sondern kann, und beim Combiniren derselben es bedenkt, daß es auch eine Combination giebt, die Confusion ist. Jenem Vorurtheil gemäß, habe ich in diesen Blättern mir Popularität zum Gesetz gemacht, und könnte dieses Bestreben nur dann für zu weit gehend anerkennen, wenn dadurch der strengen Consequenz Abbruch gethan wäre.

Jene Erklärung aber, daß ich allgemein verständlich schreiben wollte, muß ich sogleich dahin beschränken, daß ich nicht für Frauenzimmer geschrieben habe. Ich nehme das Wort nicht nur figürlich, obgleich freilich auch so. Denn wunderbarer Weise fangen, während die Frauen aus ihrem Kreise herauszutreten beginnen und mit Wissenschaft sich befassen, die Männer an, ganz nach Frauen Weise, stets nur das Einzelne im Auge zu haben, statt irgend eines allgemeineren Gesichtspunktes. So erfahren wir es denn täglich, daß auch, wo es sich um wissenschaftliche Arbeiten handelt, einzelne Sätze, ja einzelne Worte hervorgehoben werden, ohne auf den

Zusammenhang zu sehn, in welchem sie vorkamen. Sind nun gar diese Sätze etwas, was mit ihren sonstigen Vorstellungen nicht stimmt, so fangen sie an, entweder wie furchtsame Weiber, zu schreien, oder, wie klatschhafte, zu lästern. Solche Leser würden natürlich, wenn sie lesen, „daß eine Seele, die nach „dem Tode des Leibes fortlebe, ein hölzernes Eisen, „daß die Seele nichts vornehmer sey als der Leib, „daß an vielen Orten Spinoza gepriesen wird", u. s. w., sie würden natürlich nicht weiter lesen, und zusehn, ob der Verfasser das Abschreckende, was darin liegt, bewiesen oder nachher gemildert habe, oder ob nicht alles Abschreckende nur darin liegt, daß sie unter Seele etwas Anderes verstehn, als der Verfasser, sondern der Materialismus, oder, um das Schlagwort gewisser Herren zu brauchen, der Pantheismus desselben wäre ihnen so klar, daß es kaum zweifelhaft bliebe, ob man ihn nicht geradezu Belials Kind nennen müsse. Diese Herren mögen die folgenden Blätter ungelesen lassen; denn da die angezogenen Stellen die allerärgerlichsten sind, die ich geflissentlich in die Vorrede aufnahm (wie in manchen Autoren, die ad usum Delphini herausgegeben wurden, die Zweideutigkeiten vor dem Index stehn), so brauchen sie sich die Mühe des Durchblätterns und weiteren Nachsuchens nicht zu geben.

Schließlich habe ich mich darüber zu entschuldigen, daß ich weder der älteren Quellen, aus denen ich geschöpft, noch auch der gleichzeitigen Bestrebungen, die mir geholfen haben, Erwähnung gethan

habe. Es war dies einmal unmöglich, da ich sehr Vieles über diesen Gegenstand gelesen habe, und keine Schrift darüber mir direct oder indirect ohne Nutzen gewesen ist, ich aber dasselbe auch von sehr vielen Büchern sagen muß, die die Beleuchtung dieses Gegenstandes unmittelbar gar nicht im Auge hatten. Andrerseits war ein solches Citiren unnütz; denn da ich nicht um die Neugierde zu befriedigen schrieb, so lag mir nur daran, Wahres zu sagen, auf Neues kam es mir nicht an, und es kann mir nicht einfallen, darauf Gewicht zu legen, ob ich Etwas und was ich früher als Andere gesagt habe. Im Gegentheil, je mehr mir nachgewiesen würde, dies Alles hätten Andere vor mir schon gesagt, um so mehr würde ich mich freuen, denn um so mehr würde ich hoffen dürfen, daß man bald allgemein von seiner Wahrheit überzeugt seyn werde.

Halle, am 3ten April 1837.

Dr. Erdmann.

§. 1.

Wird der Geist als ein Seyendes gefaßt, so gibt es keine andere Geisteslehre, als einerseits eine rationale Pneumatologie, andrerseits eine empirische Psychologie. Beide befriedigen das Interesse des forschenden Geistes nicht.

1. Sobald man eine Geisteslehre aufzustellen sucht, sey sie nun von speculativem, sey sie von empirischem Character, so scheint das Erste was gefordert werden kann dies zu seyn, daß man bestimme, was der Geist ist? — Man kann sich hierbei auf die Erfahrung berufen, daß bei allen anderen Disciplinen man doch immer damit anfängt, den Gegenstand, um den sichs handelt, zu definiren. Diese Erfahrung kann nicht in Abrede gestellt werden, aber sie lehrt höchstens, daß es gewöhnlich ist, so zu beginnen; für die Richtigkeit und Vernünftigkeit eines solchen Anfanges beweist sie gar nichts, denn es könnte sehr gut der Fall seyn, daß, was man gewöhnlich bei dem Eintritt in eine Wissenschaft fragt, eine von den Fragen wäre, die, nach dem Sprichwort, von hundert Weisen nicht beantwortet werden können. In praxi werden sie wirklich, wie es scheint, als solche behandelt, indem man anstatt darauf zu antworten, sie seitwärts liegen läßt. Sehen wir nämlich zu, wie solche vorläufige Fragen beantwortet werden, so tritt uns bei den empirischen

Wissenschaften, als eine Art zu antworten dies entgegen, daß, wenn gefragt wird, was Etwas sey, es nun vorgewiesen wird. Wenn man den Chemiker fragt, was der Sauerstoff sey, so wird die Antwort seyn, daß er etwa Quecksilberoxyd glüht und das sich entwickelnde Gas vorhaltend, nun sagt: dies ist Sauerstoff. — Und nicht nur bei den empirischen Disciplinen ist es so, denn in ähnlicher Weise verfährt der Geometer. Wenn man ihn fragt, was eine gerade Linie, ein Kreis u. s. w. sey, so zieht er jene, beschreibt diesen, oder fordert uns auf beides zu thun, und sagt dann: dies ist eine Linie, ein Kreis u. s. w. Was liegt in diesen beiden Antworten? Offenbar nicht, was der Frager verlangt hatte, eine vorläufige, der Darstellung des Gegenstandes vorausgehende, Definition desselben, sondern vielmehr die factische Declaration, daß, was der Sauerstoff, der Kreis, die Linie u. s. w. sey, nicht eher gewußt werden kann, als indem man sie erst hat entstehen lassen. Die Definition folgt also gerade nach. Sie muß auch nachfolgen, denn so lange wir jene Procedur nicht vorgenommen hätten, wäre uns das zu Erklärende nicht zu definiren, weil es im Wesen einer jeden Definition liegt, daß sie Niemandem verständlich ist, als dem, welcher das, was durch die Definition gelehrt wird, schon weiß. Ja, wenn eine Definition bei einer Wissenschaft obenan gestellt wird, so geschieht es immer in der stillschweigenden Voraussetzung, der Leser oder der Zuhörer wisse schon, worauf es eigentlich ankommt. Wenn z. B. die Chemie definirt wird als „die Lehre von der Zusammensetzung und den Eigenschaften der Körper", so setzt man voraus, der Le-

ser werde hier nur an chemische Zusammensetzung und an chemische Eigenschaften denken, weil im entgegengesetzten Falle diese Definition von der Baukunst, welche lehrt, wie ein Haus zusammenzusetzen ist, und welche Eigenschaften es haben muß, eben so gut gelten würde wie von der Chemie. Oder wenn die Physiologie „die Lehre von den Eigenschaften der lebendigen Körper als lebendiger" ist, so setzt man voraus, der Leser wisse, daß es Eigenschaften gebe, welche den lebendigen Körpern als lebendigen zukommen, und wisse sogar, welche diese sind. Denn würde er etwa für die einzige Function des lebendigen Organismus den Athmungsproceß halten, so würde seiner Ansicht nach der Blutumlauf nicht in die Physiologie gehören; soll er sich also bei jener Definition ganz das denken, was der, der sie aufstellte, meinte, so muß er auch alles das wissen, was Jener. Wer die ersten Zeilen der meisten Handbücher wirklich verstände, der hätte sie nicht mehr zu lesen nöthig, und wenn man die Frage, womit die Gewohnheit an (nichts sagende) Definitionen uns zur Geisteslehre treten läßt: was ist denn der Geist?, wenn man sie nett und genügend sogleich beantworten könnte, so brauchte man nachher keine Geisteslehre mehr aufzustellen. Die Antwort auf jene Frage kann nur die ganze Geisteslehre selbst geben.

2. Trotz dem aber, daß man dieser Frage, wo sie aufgeworfen wird, gleich damit entgegentreten muß, daß sie nicht vorläufig beantwortet werden kann, ist doch die Betrachtung gerade dieser Frage der allerschicklichste Anknüpfungspunkt für eine Einleitung in die Geisteslehre. Indem nämlich bei einem Jeden, der zur Geisteslehre tritt,

und nach einer Einleitung in dieselbe verlangt, das Interesse daran vorausgesetzt werden muß, zu wissen, was der Geist sey, ist an dieser Frage der gemeinsame Punkt gefunden, von welchem aus alle Untersuchungen über diesen Gegenstand ausgehn. Die Frage nun: Was ist der Geist? hat einen doppelten Sinn; sie kann nämlich einmal auf die wesentlichen Bestimmungen des Geistes gehn, auf das, was man sein Wesen oder auch seine Natur zu nennen pflegt, ganz abgesehn von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, in denen sich der Geist manifestirt, oder sie kann wieder gerade nur auf die Manifestationen desselben und ihre Mannigfaltigkeit gehn, ohne daß es ihr auf das Wesen des Geistes ankäme. (Ganz eben so wie etwa die Frage: was ist dieser Mensch? einmal nach dem eigentlichen Wesen des Menschen, seinem moralischen Werth forschen kann, und andrerseits gerade nach dem Aeußerlichen, seinem Stand, Gewerbe u. dgl.). Obgleich es nicht nothwendig ist, daß die Frage nur in dem einen oder andern Sinn genommen wird, — (wir werden später das Gegentheil als das Richtigere erkennen) —, so hat man doch beide Betrachtungsweisen auseinander fallen lassen, und hat geglaubt das thun zu müssen, weil es unmöglich schien, Beides zu vereinigen. Je nachdem nun hierbei nur das Eine, oder nur das Andere Gegenstand der Untersuchung wurde, hat die Lehre vom Geiste einen ganz verschiednen Character bekommen, und die verschiednen Arten, die Lehre vom Geiste zu behandeln, sind hier nun näher in Betracht zu ziehn.

a) Indem man, jene Frage aufwerfend, das Wesen des Geistes, seine innere Natur im Auge hatte, ver-

suchte man, alles Das, was sich von ihm aussagen ließ, so lange man von aller Mannigfaltigkeit seiner Aeußerungen absah, in eine Disciplin zusammenzufassen, und dies gab die rationale Psychologie oder die Pneumatologie, welche, obgleich ihre Keime sich sehr deutlich in Leibnitz nachweisen lassen, doch erst seit Wolff ein wesentlicher Bestandtheil der Philosophie geworden ist. Nennt man alle die Erkenntnisse, welche durch Beobachtung der Erscheinungen kommen, Erkenntnisse a posteriori, dagegen die, welche wir erlangen, ohne daß wir von den Erfahrungen ausgehn, Erkenntnisse a priori, so wollte die rationale Psychologie alles Das enthalten, was sich a priori über das Wesen des Geistes bestimmen ließ. Sie wurde so zu einer metaphysischen Untersuchung über den Geist. Indem man nun fand, daß bei allen mannigfaltigen Erscheinungen und Selbstmanifestationen des Geistes, und bei allem Wechsel derselben, Alles, was er thut, von einem, nicht wechselnden, Subjecte ausgesagt wird, hielt man als die erste wesentliche Eigenschaft des Geistes die Einheit fest, die nicht aus der Erfahrung erkannt wird, sondern durch Reflexion. Man unterschied dann ferner das Wesen des Geistes von der Materie, und abstrahirend von allen den Zuständen, in welchen etwa der Anschein einer Materialität entstehen konnte, bestimmte man sein Wesen dahin, daß er immateriell sey, (ein Prädicat, das eben als ein negatives schon seinen aprioristischen Ursprung verräth). Besteht nun das Wesen der Materie darin, daß sie ausgedehnt und undurchdringlich ist, so wurde dagegen das Wesen des Geistes als abstracte Innerlichkeit, Vorstellung und Bewußtseyn, gefaßt; ist jene

die aus Theilen zusammengesetzte, so war dieser dagegen einfach, und Homogeneität war sein Character. Kurz alle die Eigenschaften des Geistes, die ihm wesentlich zukommen, wenn man auch ganz absieht von seinen verschiedenen Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., fanden hier ihre Stelle. Man nannte dies die rationale Betrachtung des Geistes oder der Seele, denn beide Ausdrücke wurden hier promiscue gebraucht.

b) Es zeigte sich aber sehr bald, daß man mit dieser rationalen Betrachtung nicht weit reichte. Wollte man gleich anfänglich der Einfachheit der Seele so viel Ansehn zuschreiben, daß daraus die Unsterblichkeit, und der Immaterialität, daß aus ihr die Freiheit folge, so zeigte sich doch sehr bald, daß diese Prädicate einen nur negativen Character hatten; diese abstracten Bestimmungen, daß der Geist nicht auflösbar in Theile, daß er nicht durch mechanische Einwirkungen determinirt sey, sie waren zu arm, um das Wesen des Geistes zu erschöpfen. Noch mehr aber, die Einfachheit der Seele, ihre Einheit und Homogeneität ließ sich bloß halten, so lange man auf die Erfahrung gar nicht Rücksicht nahm. Sobald man darauf sah, wie der Geist sich äußert, so traten eine Menge Erscheinungen hervor, welche seine Einheit und Einfachheit zu fährden schienen. Diese Erscheinungen nämlich, in welchen sich das Leben des Geistes zeigt, haben einen Character, der gerade das Gegentheil von Einheit ist, den der Mannigfaltigkeit; die verschiednen Gefühle, die verschiednen Vorstellungen, die moralischen Widersprüche im Menschen u. s. w. scheinen der behaupteten Homogeneität

der Seele zu spotten. Und noch mehr, gerade dieses, was den Character der Mannigfaltigkeit trägt, ist das Interessanteste, was in der Beobachtung des Geistes sich zeigt; gegen die wenigen und dürftigen Sätze der rationalen Psychologie, die höchstens sagen was der Geist nicht seyn könne, erscheint die Fülle, die sich uns darbietet, wenn wir auf das blicken, was der Geist thut, als ein bei weitem Wichtigeres und Reicheres. Was Wunder, wenn nun gerade diese Mannigfaltigkeit, auf die man bei seinen Untersuchungen immer wieder getrieben ward, Gegenstand einer andern Disciplin ward, der empirischen Psychologie, die als eine Ergänzung der rationalen Psychologie dienen sollte, und die naiver Weise, obgleich in ihren Grundprincipien ihr entgegengesetzt, schon von Wolff derselben an die Seite gestellt ward, nachher aber so sehr das Uebergewicht erhielt, daß es namentlich in Deutschland eine Zeit gab, wo alles philosophische Bedürfniß in der empirischen Psychologie seine Befriedigung zu finden schien. Die empirische Psychologie verzichtete auf jede metaphysische Grundlage, und begnügte sich damit, alle die Erscheinungen des Geistes, die sie durch emsige Beobachtung gefunden hatte, aufzuzählen. Zunächst ist zwischen den äußern Erscheinungen kein Werthunterschied, und eine so wichtig als die andere, daher denn öfter gerade die ganz individuellen Absonderlichkeiten zum Gegenstand der Betrachtung genommen wurden. Mochten aber diese eine noch so reiche Ausbeute geben für die Befriedigung der Eitelkeit, die sich am liebsten mit den eignen Particularitäten beschäftigt, und dabei das Angenehme hat, sich hinter den edel klingenden Namen der

Selbstkenntniß verstecken zu können, — mochte auf der andern Seite das Studiren fremder Absonderlichkeiten beitragen zur sogenannten Menschenkenntniß, d. h. der Kunst, endliche und nichtige Zwecke zu erreichen, — so erwachte doch bald das Bewußtseyn, daß diese bloße Particularitäten nicht das Object einer wissenschaftlichen Betrachtung seyn dürften, sondern diese es zu thun habe mit dem Allgemeinen. So fing man denn an, in der Beobachtung einen Unterschied zu machen zwischen dem, was nur individuell ist, und dem, was bei Allen sich gleich verhält, und dieses Letztere, die allgemeinen Gesetze, die allen psychischen Vorgängen zu Grunde liegen, diese zu finden, ward jetzt die Aufgabe der empirischen Psychologie. Indem man nun in der großen Fülle von Erscheinungen viele fand, die sich näher standen als andere, rangirte man jene zusammen als sich näher verwandt, und so bildeten sich verschiedne Gruppen von Erscheinungen, die sich bei Allen fanden, so daß kein Individuum vorkam, bei dem nicht gewisse Erscheinungen zeigten, daß sein Geist sich in dieser oder verwandter Weise zu äußern pflege. Man sah weiter, daß die Erscheinungen der einen Gruppe unter einander in einem bestimmten Verhältnisse standen, man wollte bemerken, daß das Verhältniß zwischen Erscheinungen verschiedner Gruppen immer, oder doch oft, ein umgekehrtes sey, — kurz man kam dazu, zuerst diese Gruppe zu fixiren, indem man jede ihrem bestimmten Gesetz unterwarf, und dann dieses Gesetz zu erklären, indem man es aus einer eignen Kraft oder einem eignen Vermögen ableitete. So entstand die Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen,

von dem Denk- oder Vorstellungsvermögen und Willensvermögen, zu denen man seit Tetens noch das Gefühlsvermögen hinzugefügt hat. Diese Vermögen (Andere, die feiner seyn wollten, sagten Thätigkeiten) sollten sich in der Seele beisammen finden, sie sollten in bestimmtem Verhältniß zu einander stehn, sich auch wohl ausschließen, wie z. B. Gefühls- und Denkvermögen in umgekehrtem Verhältniß ständen u. s. f. Es trat hier aber sogleich dies Mißliche hervor, daß, weil in dem Geiste keine Nothwendigkeit erkannt wurde, sich gerade in diese Vermögen oder Kräfte zu theilen, es der Willkühr oder dem Zufall überlassen schien, ob man diese oder ob man andre Vermögen annahm. So glaubte man früher mit der Annahme zweier Vermögen auszukommen, während man gegenwärtig es für durchaus nothwendig hält, noch ein drittes anzunehmen. Die beiden entgegengesetzten Tendenzen, welche Kant bei der Naturbetrachtung unterscheidet, haben sich daher auch in der Geisteslehre zeigen können. Auf der einen Seite lud die Analogie, die viele Erscheinungen darboten, zu einer Reduction auf eine kleine Zahl von Grundvermögen ein, andrerseits zeigten sich wieder bei Erscheinungen, welche zunächst als verwandte erscheinen, bei näherer Betrachtung so viele Differenzen, daß man seine Zuflucht dazu nehmen mußte, die Seelenkräfte zu vermehren. So wird z. B. Sachgedächtniß und Ortsgedächtniß, Wortgedächtniß und Zahlengedächtniß unterschieden, und es ist kein Grund vorhanden, warum man nicht ein eignes Gedächtniß für Beleidigungen annimmt, oder für Putz u. s. w. Kurz die Lehre von den Seelenvermögen schwankt, eben weil

ein Princip der Eintheilung im Geiste selbst nicht gefunden werden kann, in Unbestimmtheiten umher.

3. Eine weit größere Schwierigkeit trat aber hervor, wenn an die empirische Psychologie, die, wie wir gesehen haben, zunächst als Ergänzung der rationalen aufgestellt ward, die Frage geschah, wie denn bei dieser Mannigfaltigkeit der Vermögen die Seele noch eine einzige bleibe? Diese Frage, welche darauf geht, daß das Verhältniß der rationalen und empirischen Psychologie genau gefaßt werde, bringt ihre Unvereinbarkeit ans Tageslicht. Man suchte die Einheit der Seele zuerst so zu retten, daß man das Verhältniß der Seele zu diesen ihren Vermögen als das ganz äußerliche des Besitzes faßte und nun sagte, die Seele hat Vorstellungsvermögen u. s. w., so daß also diese Vermögen der Seele zukamen, sie selbst als das Weber, Noch derselben, als ein Abstractum dahinter blieb. Es ließ sich da aber nicht lange verbergen, daß die Seele dann nichts weiter ist als eine leere Stelle, die = 0. Man suchte sich nun anders zu helfen, und sagte, die Seele sey Gefühl und sey auch Wille u. s. w. Sind aber diese Vermögen wesentlich von einander verschieden, so erschien die Seele als ein Compositum oder eine Mixtur von diesen verschiednen Ingredienzien, womit ihre Einfachheit aufgegeben ward. Obgleich daher diese beiden Weisen, die Einheit und Mannigfaltigkeit festzuhalten, oberflächlich angesehn als Vermittelungen der angeführten Einseitigkeiten erscheinen konnten, so verschwindet bei näherer Betrachtung dieser Anschein. Sie sind nur Partheinahme für die eine oder die andere; denn wenn die

Seele jene Mannigfaltigen nur h a t, so i s t sie eben nichts Mannigfaltiges, oder sie ist n u r Eine, wie die rationale Psychologie gelehrt hatte. Oder aber, wenn man sagt, die Seele s e y dies Alles, so ist wohl der Mannigfaltigkeit ihr Recht eingeräumt, aber indem die einzelnen Vermögen als zu Grunde liegende Summanden erscheinen, ist die Seele, als bloße Summe, keine reale Einheit mehr, und man hat eben nur die Behauptung der empirischen Psychologie, daß es v i e l e Seelenvermögen gebe. Selbst das Expediens, welches man in neuerer Zeit ergriffen hat, in dem Geiste — ähnlich wie K a n t in der Materie — zwei sich entgegengesetzte Thätigkeiten anzunehmen, die verallgemeinernd und isolirend, oder auch nach oben und nach unten gerichtet seyn sollten, enthält keine Vereinigung, da der Gegensatz nicht aus der Einheit abgeleitet wird; ganz wie von der empirischen Psychologie wird auch hier die Einheit der Zweiheit g e o p f e r t. Es blieb daher nichts Anderes übrig, als daß die empirische Psychologie, um aus diesem Gedränge herauszukommen, gänzlich von der rationalen sich trennte, und darauf verzichtete, über ihr Verhältniß zu derselben etwas auszusagen. Jede Frage darnach ward abgelehnt; wie es möglich sey, daß das Mannigfaltige die Einheit nicht aufhebe, wisse sie nicht, ja nicht einmal ob es eine solche Einheit gebe, genug sie wisse, daß eine solche Mannigfaltigkeit von Kräften, Vermögen u. dgl. da sey. Ganz ebenso kann wiederum die Pneumatologie, wenn ihr die Frage vorgelegt wird, wie denn in dieser einfachen, homogenen, Seele die Mannigfaltigkeit der Vermögen sich finden kann, nicht anders als sich abwenden. Ueber dies Verhältniß kann sie nichts

sagen, sondern von aller Mannigfaltigkeit abstrahirend weiß sie von der Seele nur als von der einfachen.

4. Wir sehen also die Untersuchung auf einen Punkt angelangt, wo zwischen zwei Entgegengesetzten entschieden werden muß. Geht man davon aus, daß die Einheit der Seele gerettet werden muß, so scheint es nothwendig, daß man zu den Abstractionen der rationalen Psychologie komme; geht man von der Erfahrung aus, daß sich in der Wirksamkeit des Geistes Mannigfaltigkeit wahrnehmen lasse, so muß man, wie es scheint, die Einheit und Einfachheit der Seele aufgeben. Streitet gegen die ersteren die Erfahrung mit ihrer Fülle, die uns viel mehr darstellt, als ein solches einfaches Wesen, so sträubt sich gegen das Letztere mindestens ein gewisses Gefühl, das von einer Zerreißung des Geistes nichts wissen will. Und doch scheint Eines von beiden angenommen werden zu müssen, da das Dilemma feststeht: der Geist ist entweder ein Mannigfaltiges, oder ein Einfaches. Dieses Dilemma ist nun in der That nicht zu vermeiden, so lange wir uns in einem Gebiete befinden, in welchem allein er aber auch nur Geltung haben will. In diesem Gebiet aber halten sich wirklich die rationale sowol als die empirische Psychologie und sie müssen sich deswegen ausschließen. Wir sagen, daß der Satz des Widerspruchs in seiner Geltung auf ein gewisses Gebiet beschränkt sey, oder besser: sich selber beschränke. Spricht sich dieser Satz nämlich so aus: „Kein Ding kann Entgegengesetztes seyn", oder: „Was ist, kann nicht zugleich nicht seyn", so beschränkt er seine Geltung auf die Sphäre der D i n g e oder des S e y e n d e n. Von allen Dingen oder von allem Seyenden gilt der Satz

des Widerspruchs. Etwas kann nicht zugleich ein Einfaches seyn und ein Zusammengesetztes. Wäre darum der Geist ein Ding, wäre er ein Seyendes, wäre er ein Etwas, so würde nothwendig von ihm gelten, daß von den beiden entgegengesetzten Prädicaten „einfach" und „mannigfaltig" nur eines ihm zukommen könnte, dieses eine aber auch müßte. Man kann daher der Behauptung, daß der Geist nothwendig entweder ein Einfaches oder ein Mannigfaltiges seyn müsse, sich nur dadurch erwehren, daß man erst zweifelnd die Frage aufwirft, ob denn der Geist überhaupt Etwas sey? —

§. 2.

Der Nothwendigkeit, entweder rationale Pneumatologie oder empirische Psychologie zu seyn, kann sich die Geisteslehre nur dadurch entziehn, daß sie den Anforderungen beider zugleich entspricht. Dazu aber muß sie den Geist nicht als ein Seyendes, ein Etwas, oder ein Ding, überhaupt nicht als etwas Fertiges, betrachten, sondern als sich Entwickelndes.

1. Unter Seyn oder gar Etwas-Seyn verstehen wir eine in sich abgerundete und abgeschlossene, mit einem Worte vollendete Existenz. Was da ist, (ein bestimmtes Seyn, Da seyn hat) ist ein Fertiges. Ein solches nun, was ein Fertiges ist, nennen wir ein Etwas oder auch ein Ding. (Daher denn wohl von etwas Unvollendetem gesagt wird, das sey noch nichts, d. h. ni-wiht, ni-ichts, Nicht Etwas.) Eben deswegen kann schon von einem Lebendigen nicht gesagt werden, daß es da ist, oder daß es ein Ding ist. Es hat kein Daseyn, weil es

viel mehr hat als diese ruhende Existenz. Diese Behauptung ist durchaus nicht gegen allen gesunden Menschenverstand, wie es vielleicht zuerst scheinen möchte. Man sagt allgemein, daß das Lebendige sich erhalte; nun heißt aber sich erhalten nur, sich produciren, was sich aber erst producirt, kann doch nicht schon über alles Producirtwerden erhaben — seyn. Was nun von allem Lebendigen gilt, das gilt noch mehr vom Geist. Der Geist ist nicht, das heißt er ist über das ruhige Daseyn erhaben, der Geist ist wesentlich Thätiges, Lebendiges, d. h. sich selber Erzeugendes; wird er als bloß Daseyendes, als ein Ding gefaßt, so wird er unrichtig gefaßt. (Nicht also so wird dem Geiste das Daseyn abgesprochen wie irgend einer Fiction, dem Magnetberge z. B., sondern so, daß er über der Sphäre des Daseyns steht, während der Magnetberg nicht einmal hineinreicht.) So unrichtig faßt den Geist sowol die rationale als die empirische Psychologie. Beide ziehen ihn, hierin einig, in die niedere Sphäre des ruhenden fertigen Daseyns und Ding-Seyns. Sobald aber dies geschehn ist, kann ihm, als einem Dinge, von den zwei entgegengesetzten Prädicaten nur eines zukommen. Der Geist wird durch diese Weise ihn zu betrachten getödtet, indem er aus der Sphäre des Lebendigen in die Sphäre des todten bloßen Daseyns herabgezogen wird. Die rationale Psychologie tödtet ihn (man kann sagen durch Destillation), indem sie davon abstrahirt, daß es dem Geiste wesentlich ist, Lebendiges zu seyn und eben deswegen eine Vielheit von Bestimmungen in sich zu haben. Eben so tödtet ihn die empirische Psychologie (man kann sagen durch anatomische Zergliederung), indem sie

ihn in eine Vielheit von Kräften zersplittert und es vergißt, daß der Geist wesentlich System ist, d. h. die in der Mannigfaltigkeit sich enthaltende, nie sich verlierende Einheit.

2. Es bleibt darum, um den Geist weder auf die eine noch auf die andere Art zu tödten, nichts übrig, als zu versuchen, ob nicht eine Betrachtungsweise geltend gemacht werden kann, in welcher sich die verschiednen Bestimmungen des Geistes, die die Beobachtung ergibt, als die Bestimmungen zeigen, welche das in sich identische Wesen sich selbst gibt. Wäre dies möglich, so würden beide Prädicate, um die sichs handelt, dem Geiste zukommen, er wäre nicht entweder Eines oder das Andere, sondern Beides, oder keines von Beidem. In diesem Falle wäre Beides zu seinem Rechte gekommen, es wäre der Mannigfaltigkeit ihr Recht eingeräumt, denn jene Bestimmungen des Geistes sind von einander verschiedne, und dennoch wäre der Geist nicht zersplittert, denn jene verschiednen Bestimmungen wären Bestimmungen seines innersten Wesens, oder, was dasselbe ist: der Geist, indem er ein in sich Unterschiednes wäre, bliebe doch der mit sich identische, weil alle verschiednen Bestimmungen von ihm selbst gesetzt wären. Ein Solches nun, dessen Wesen der Art ist, daß es verschiedne Bestimmungen erhält, dabei aber immer dasselbe bleibt, oder welches, indem es sich in diesen verschiednen Bestimmungen zeigt, nicht zu einem Andern wird, noch auch eine Veränderung von Außen erleidet, sondern nur seine eignen Bestimmungen heraussetzt, ein Solches nennt man ein sich Entwickelndes. Das sich Entwickelnde ist nicht nur Eines und auch Man-

nigfaltiges, sondern es ist Eines vermittelst seiner Mannigfaltigkeit; denn indem es durch seine Veränderung zu dem wird was es ist, kommt es durch die Mannigfaltigkeit zur Einheit mit sich selbst. In dem sich Entwickelnden ist darum nicht nur die Summe, sondern die concrete Einheit, gleichsam das Product, der beiden entgegengesetzten Bestimmungen gesetzt. Was sich entwickelt, verändert sich allerdings, es ist nachher anders bestimmt als früher, aber als was es nachher bestimmt ist, ist nicht eine von Außen heran gekommene Bestimmung, sondern seine eigne ihm innewohnende Bestimmtheit. Es ist wohl anders geworden, aber nicht ein Anderes. Es ist, indem es sich entwickelt hat, nur zu dem geworden (oder als das gesetzt), was es an sich (oder der Bestimmung nach, der Möglichkeit nach) bereits war. Wenn darum die rationale Psychologie darin ganz Recht hatte, daß sie die Einfachheit und Einheit des Geistes festhielt in dem Bewußtseyn, daß das Wesen des Geistes sey, nicht von Außen afficirt und verändert werden zu können, darin aber Unrecht, daß sie die Vielheit der Bestimmungen wegließ, wenn andrerseits die empirische Psychologie darin ganz Recht hatte, daß sich im Geiste verschiedne Bestimmungen müssen unterscheiden lassen, weil er sonst ein todtes Abstractum wäre, Unrecht aber darin, daß sie vergaß, daß im Geist nichts statuirt werden kann, als wozu sein Wesen selbst sich bestimmt, — so werden beide Einseitigkeiten vermieden werden, indem man den Geist als sich Entwickelndes faßt. Geschieht dies, so wird das Wahre an beiden erhalten und das Falsche von beiden vermieden werden. Sobald alle die Veränderun-

gen, die man bei Beobachtung des Geistes wahrnimmt, durch nichts Anderes hervorgebracht werden, als dadurch, daß der Geist die Bestimmungen, die in ihm selbst liegen, und seine eignen sind, heraussetzt; so wird die Vielheit der Vermögen u. s. w. verschwinden, und alle diese erscheinen als verschiedne Verwirklichungen, d. h. verschiedne Entwicklungsstufen. Hierauf hätten schon viele von den Erscheinungen führen müssen, welche von den Anatomen des Geistes so gern angeführt wurden, von dem Verdrängen der Function des einen Vermögens durch das Hervortreten einer Function des andern. Wir wollen hier nicht auf die Abnormitäten hinweisen, welche man am liebsten anzuführen pflegte, daß z. B. einer, der eine sehr gebildete Vernunft hat, doch unvernünftig handle. u. s. w. — (dergleichen Facta sind nicht zu bestreiten, sie sind eben so richtig als das, daß viele Menschen nur ein Bein haben, das aber den Anatomen nicht hindert zu sagen, jeder Mensch habe zwei Beine) — sondern auf das Zurücktreten einer Weise des Geistes vor der andern, welches in der Regel sich zeigt. Bei weiter ausgebildetem Verstande verliert in der Regel das Gefühl, wenn auch nicht ganz, doch verhältnißmäßig seine Intensität u. s. w. Dergleichen Beobachtungen hätten darauf hinweisen müssen, daß diese sogenannten Vermögen doch wohl nicht ganz isolirt seyn möchten, da völlig Gleichgültiges sich nicht stören und hemmen kann. — Sobald man den Geist als ein sich Entwickelndes betrachtet, so wird auch dem sein Recht widerfahren, daß der Geist nur einer ist, denn es tritt nichts in ihn hinein, es wird also die einfache Homogeneität seines Wesens nicht turbirt, aber

diese Einheit ist nicht mehr eine nur abstracte, die jede Vielheit von sich ausschließt, sondern der Geist wird so Einer seyn, wie jedes Lebendige eben die Einheit oder das System vieler verschiednen Organe und Functionen ist. Es wird also der Geist weder durch Abstraction zu einem leeren Wort gemacht, noch durch Zergliederung getödtet werden, wenn die Geisteslehre die Entwicklung des Geistes darstellt, wenn sie in allen verschiednen Vermögen u. s. w. Entwicklungsstufen des Einen Geistes erkennt, andrerseits aber auch, eben weil es Entwicklungs stufen sind, die Verschiedenheit derselben agnoscirt. Die philosophische Geisteslehre ist Darstellung der Entwicklung des Geistes.

§. 3.

Die philosophische Geisteslehre ist aber darum keine Geschichte der Seele, sondern eine Darstellung der nothwendigen Entwicklung (Dialektik) des Geistes. Eben so wenig ist ihre Methode construirend, sondern sie ist dialektisch oder begreifend.

1. Der Anforderung, daß die philosophische Geisteslehre Darstellung seiner Entwicklung sey, scheinen nun die Versuche zu entsprechen, die in neuerer Zeit hervorgetreten sind, welche die Psychologie als eine Darstellung der Geschichte der Seele behandeln. (Daher denn Schubert seine, in vieler Hinsicht vortreffliche, Psychologie auch so nennt.) Es scheint, daß, wenn eine Geschichte der Seele dargestellt wird, die oben gerügten Einseitigkeiten vermieden werden, und das geschieht, was wir forderten; denn da jede Geschichte doch eine Entwicklung ist, so stellt, wer

die Geschichte des Geistes darstellt, doch eben seine Entwicklung dar. Bis dahin wäre auch gar nichts dagegen einzuwenden; daß sie die Entwicklung des Geistes darstellen wollen, ist ganz lobenswerth, aber es kommt hier etwas hinzu, wodurch das sonst Richtige unrichtig wird. Sie befriedigen sich nicht damit, eine Entwicklung der Seele zu geben, sondern sie wollen eine bestimmte Art von Entwicklung darstellen, nämlich die Entwicklung der Seele, die sich in der Zeit manifestirt, und dadurch wird der Standpunkt schief. Es ist ganz richtig, daß jede Geschichte Entwicklung ist, aber nicht umgekehrt; denn Entwicklung ist der allgemeinere Begriff, zeitliche Entwicklung oder Geschichte aber ist der Begriff von geringerem Umfang. Diese letztere wird nun dort für die einzige Art der Entwicklung angesehn, und indem sie die mannigfaltigen Erscheinungen der Thätigkeit des Geistes zu in der Zeit folgenden Entwicklungsstufen machen wollen, wird das Wesen der Geisteslehre als einer philosophischen Disciplin verkannt. Eine Darstellung der Geschichte der Seele entspricht den Anforderungen an eine philosophische Disciplin nicht, und kann ihr nicht entsprechen. Es kann nämlich als allgemein zugestanden angesehn werden, daß eine philosophische Erkenntniß sich nicht damit befriedigt, Wahrheiten bloß hinzustellen, sondern daß eine Wahrheit zu einer philosophischen Erkenntniß nur dadurch wird, daß sie bewiesen, d. h. ihre Nothwendigkeit dargethan, ist. Eben so ist allgemein anerkannt, daß eine philosophische Deduction den Character der Allgemeinheit haben müsse. Eine Geschichtserzählung braucht nun erstlich den Character der Allgemeinheit nicht

zu haben; die Geschichte des römischen Staats zeigt, wie ein Staat sich entwickelte. Und selbst wenn man bei einem Staate nicht stehen bleibt, sondern darstellt wie sich alle Staaten historisch entwickelt haben, so bedeutet alle doch nur die bisher beobachteten; wie sich der Staat entwickelt, kann durch bloße Geschichte eben so wenig dargethan werden, als die bisherigen Beobachtungen über das Hühnchen im Ei mehr beweisen als daß die bisherigen Beobachtungen einen gewissen Gang gezeigt haben. Hätte man erst von dem Hühnchen nachgewiesen, daß es sich in einer gewissen Weise entwickelt (oder könnte man dies), so würden weitere Untersuchungen nicht mehr nöthig seyn, sondern die bisherigen würden so allgemein gelten, wie die mathematischen Sätze, die nicht von einem Triangel, auch nicht von allen (bisher beobachteten), sondern von dem Triangel gewisse Eigenschaften aussagen. Wollte man nun aber auch, was von den meisten Staaten gilt, als von dem Staate geltend annehmen, so würde doch zweitens die bloße Geschichte desselben nur zeigen, daß er geworden ist, oder wenn die Geschichte pragmatisch würde, wie er geworden ist; daß er so werden mußte, wäre damit nicht gezeigt, und der Character der eigentlichen Nothwendigkeit fehlte. Wenn eine Familie zu groß wird, oder wenn zusammengelaufenes Gesindel sich vereinigt, so ist es wohl erklärlich, daß dann ein (jüdischer oder römischer) Staat entsteht. Darum läßt ein Ableiten aus jenen Umständen das Entstehn des Staats immer als durch solche Wenn's bedingt, d. h. als zufällig erscheinen. Daß der Staat nothwendig entstehen mußte, ist da-

mit nicht gezeigt. Was von einer historischen oder s. g. genetischen Entwicklung des Staates gilt, gilt eben so von einer solchen Entwicklung des Geistes. Wird daher die Psychologie nur zu einer Nacherzählung der Geschichte der Seele, so zeigt sie bloß, daß eine, höchstens daß alle Seelen in ihrer Entwicklung diese und jene Bestimmungen und Gestalten durchlaufen, mehr zeigt sie nicht. Weil sie nun nicht zeigt, und als bloße Erzählung nicht zeigen kann, daß die Seele diese Gestalten durchlaufen muß, hat sie auch nicht bewiesen, daß diese Entwicklung eine allgemeine, eben so wenig daß sie eine nothwendige ist, und die ganze Lehre von ihrer Entwicklung wird, wie jede Geschichtserzählung, zu einer bloßen Versicherung, die auf Treu und Glauben anzunehmen ist. Darin steht die Darstellung der Geschichte der Seele gar nicht sicherer als die gewöhnliche empirische Psychologie (mit der sie übrigens gar nicht verglichen werden soll). Denn wenn sie gleich der Anforderung zu genügen sucht, die Seele als ein sich Entwickelndes darzustellen, so ist diese Entwicklung nicht begriffen, d. h. nicht als nothwendig erkannt. Soll die Betrachtung der Entwicklung des Geistes eine philosophische Betrachtung seyn, so kann sie sich nicht damit begnügen, die Veränderungen und Zustände her zu erzählen, sondern sie muß nachweisen, daß die Seele sich gerade so entwickelt, weil sie sich gerade so entwickeln muß, oder daß in ihrem Wesen die Bestimmung liegt, sich nothwendig so zu entwickeln. Es muß also zu dem, was oben über die philosophische Geisteslehre gesagt ward, dies hinzugefügt werden, daß sie die nothwendige Entwicklung des Geistes darzustellen hat.

2. Um es vorstellig zu machen, wie dies möglich ist, reflectiren wir darauf, wie eine Entwicklung zu Stande kommt. Jede Entwicklung geht aus demjenigen Zustande hervor, den wir Trieb nennen. Geben wir uns darüber Rechenschaft, was Trieb ist, so kommen wir immer wieder darauf zurück, daß ein Trieb nur ist, wo ein Gegensatz, ein Widerspruch sich findet. Entgegengesetzte Bestimmungen in Einem sind es, die den Trieb bilden. (So ist der Trieb zur Befriedigung des Hungers hervorgegangen aus dem Gefühl des Widerspruchs, daß das Daseyn partiell vernichtet ist, — so geht der Trieb nach Wissen, die Neugierde und Wißbegierde aus dem Widerspruch hervor, daß wir etwas nicht recht, [d. h. nur halb] wissen. Wir wissen es und wissen es zugleich nicht.) Nur wo Gegensatz, Widerspruch, ist, ist Trieb, und nur wo dieser, kommt die Entwicklung zu Stande. Daß sie Lösung eines Widerspruchs ist, hat die normale Entwicklung mit der pathologischen gemein: Daß die Frucht wenn sie reif (d. h. selbstständig und also nicht mehr Frucht) ist, vom mütterlichen Organismus ausgestoßen wird, und daß dies geschieht wo sie todt (d. h. nicht mehr vom mütterlichen Leben durchdrungen und also nicht mehr Frucht), ist in gleichem Grade Ausgleichung eines Widerspruchs. Der Unterschied liegt darin, daß im ersten Falle der Widerspruch selbst natürlich, im zweiten zufällig, d. h. durch eine fremde Gewalt hervorgebracht war. In beiden Fällen aber ist das Resultat, daß was eigentlich nicht mehr Frucht war, auch wirklich nicht mehr Frucht ist. Fragen wir nun weiter, wie denn der Gegensatz (die normale) Entwicklung vermittelt,

so gibt uns schon die Betrachtung des Wachsthums und der Entwicklung organischer Naturproducte einen Fingerzeig. In der homogenen Flüssigkeit des Pflanzenschleimes, oder des Eiweiß, bildet sich ein Gegensatz, indem Kügelchen der klaren Flüssigkeit entgegentreten. Diese verschwinden, es wird eine andere, wieder homogene, Flüssigkeit daraus, und erst aus dieser entstehen die Gewebe. Diese Erscheinung ist nichts Anderes als ein Beispiel jeder Entwicklung. Jede Entwicklung, jede Genesis geht nur aus der Entzweiung hervor, so nämlich, daß in dem sich Entwickelnden entgegengesetzte Bestimmungen sich geltend machen. Dieser Widerspruch löst sich auf, es kommt zu einer höheren Einheit u. s. w., bis alle die Bestimmungen, welche in dem sich Entwickelnden an sich vorhanden waren, wirklich geworden, oder gesetzt sind. Kehren wir zu dem oben angeführten Beispiel zurück, so wird man kein Bedenken tragen, die zweite homogene Flüssigkeit die höhere zu nennen, weil sie dem Ziel, den plastischen Geweben, näher steht, und die erste, als die von diesem Ziel entferntere, die niedere. Fragen wir aber, worin der Unterschied zwischen beiden besteht, so nur darin, daß bei jener die Kugelbildung schon gewesen ist. Sie ist gewesen, sie fehlt also nicht, denn sie ist, aber sie ist nicht als ein Seyendes, sondern als Gewesenes, d. h. Aufgehobenes. In der höheren Entwicklungsstufe ist die niedere aufgehoben. (Die drei Bedeutungen dieses Wortes, tollere, conservare, elevare, finden hier alle zugleich Statt. Die niedere Stufe ist nicht geblieben, sondern aufgehoben [tollere], sie ist auch nicht spurlos verschwunden, sondern aufgehoben [conservare], sie

hat eine höhere Bedeutung bekommen, ist erhoben [elevare], wie die Knospe in der Entwicklung negirt wird, indem sie aufbricht, damit aber nicht verschwindet, sondern bleibt und zugleich erhoben wird, zum Kelch, indem sie die höhere Bedeutung erhält, die Blume zu halten.) Wie in dem angeführten Beispiel wird in jeder Entwicklung die höhere Stufe die seyn, welche die niedere als aufgehobenes Moment in sich enthält, und nur dadurch zu Stande kommen, daß sich die entgegengesetzten Bestimungen der niederen in ihr zu einer höheren Einheit aufgehoben haben. Ist aber die Veränderung, welche durch die Entwicklung mit dem sich Entwickelnden vorgegangen ist, keine andere als diese, daß auf der höheren Stufe mehr Bestimmungen gesetzt und zu ihrem Rechte gekommen sind, als auf der niedrigen, so muß auch der Ausdruck als passend erscheinen, daß die höhere Stufe die reichere und concretere gegen die (an Bestimmungen) ärmere und abstractere sey. (Das Abstracte ist immer, was nur eine einzige, das Concrete, was eine Vielheit von Bestimmungen, zusammengewachsen gleichsam, enthält. In diesem Sinn spricht man von abstracten und concreten Characteren. Eine Eigenschaft ist deswegen ein Abstractum, dagegen der Mensch, der diese und andre Eigenschaften an sich hat, das Concretum ist. In jenem Beispiel kann man den Pflanzenschleim das Abstractere nennen gegen die concrete Pflanze.) Entwicklung ist damit nichts Anderes, als die Bewegung vom Abstracten zum Concreten, von dem Zustande, wo nur wenige, zu dem, wo viele, oder alle, Bestimmungen des sich Entwickelnden gesetzt sind. — Oben

(sub 2) ward darauf aufmerksam gemacht, daß ein Widerspruch von außen her in den Gegenstand kommen könne, und ein solcher Widerspruch ward als zufälliger bezeichnet, weil, wie Aristoteles und Wolff dies richtig gezeigt haben, unter dem Zufälligen nur das gewaltsam Bedingte zu verstehn ist. Aus einem solchen zufällig hineingebrachten Widerspruch — welcher darum nicht gerade ein krankhafter zu seyn braucht — wird dann eine Entwicklung hervorgehn, in der gleichfalls die vorausgehenden Stufen als die ärmeren, abstracteren, die auf sie folgenden als die concreteren und reicheren erscheinen werden. (So ist ein Leben, das von vielen Zufälligkeiten bedingt wurde, reicher, und gibt concretere Charactere.) Trotz dem aber wird man eine solche Entwicklung eine, durch Zufälliges bedingte und also, zufällige nennen müssen. Sie besteht darin, daß in das sich Entwickelnde immer neue Bestimmungen hineingetragen werden. Sind dagegen die Bestimmungen, welche bei der Entwicklung des Gegenstandes hervortreten, solche, die von seinem Wesen nicht getrennt werden können, die mit seinem Wesen, eben weil sie die eignen, immanenten Bestimmungen desselben sind, unauflöslich verbunden sind, so wird auch die Entwicklung von ihm untrennbar seyn, d. h. seine Entwicklung ist nothwendige Entwicklung. Die Bewegung des Gegenstandes von der niederen Stufe zur höheren, welche nicht von außen hervorgebracht, sondern seine eigne, mit seinem Wesen gesetzte Bewegung ist, nennen wir seine ewige Bewegung. (Der Begriff der Ewigkeit hat nichts mit der Zeit oder Dauer zu thun, sondern wird hier in dem Sinne genommen, wie man

von ewigen Wahrheiten spricht. Daß alle Radien eines Kreises gleich sind, ist eine ewige Wahrheit, nicht weil sie unendlich lange Zeit gewährt hat, sondern weil es im Wesen des Kreises liegt, gleiche Radien zu haben. Ewige Wahrheit oder nothwendige Wahrheit, ewige, zeitlose Bewegung und nothwendige Bewegung sind gleichbedeutende Ausdrücke.) Die nothwendige oder ewige Bewegung eines Gegenstandes, die Entwicklung, welche in seinem Wesen liegt, und von seinem Wesen nicht zu trennen ist, die Entwicklung, welche nicht eine zufällige, von Außen hervorgebrachte ist, sondern darin besteht, daß dieser Gegenstand nothwendig die in ihm liegenden Bestimmungen heraussetzen muß; in der aber auch nur diese herausgesetzt werden, nennt man die Dialektik des Gegenstandes. Die Dialektik also oder die dialektische Bewegung eines Begriffes heißt nichts Anderes, als das nothwendige Hervortreten der in ihm liegenden Bestimmungen. Auch hier geht die Bewegung von dem Abstracteren zu dem Concreteren über. Indem aber hier in dem Concreteren sich nur die Entwicklung des im Abstracteren Liegenden zeigt, so daß es nur explicirt hat, was das Abstracte eigentlich oder in Wahrheit war, so kann hier die höhere Stufe passend die Wahrheit der niederen genannt werden in demselben Sinne, in welchem wir die Blüthe die Wahrheit der Knospe nennen, weil erst an ihr die Knospe ihre wahre Stelle hat. Umgekehrt wird die niedere Stufe gegen die höhere als unwahr erscheinen, und von derselben widerlegt werden, wie die Blüthe die Knospe widerlegt, d. h. zerreißt. Eben weil der dialektische Begriff diese Bestimmungen in sich liegend

hat, eben deswegen muß er sich gerade so entwickeln; und seine Entwicklung ist eben deswegen mit ihm nothwendig gesetzt, ist seine eigne Entwicklung, nicht etwa nur unser Thun.

3. Die Erzählung nun der Geschichte eines Gegenstandes kann die Nothwendigkeit seiner Entwicklung deswegen nicht darthun, weil sie es nur mit seinem zeitlichen Werden zu thun hat, nicht aber mit seiner ewigen Dialektik. Diese sogenannte genetische Betrachtung stellt den Gegenstand dar, nicht wie er sich nur aus seinem ewigen Grunde entwickeln muß, sondern wie er in der Zeit wird. Darum muß sie auf die Zeitumstände das größte Gewicht legen, und da unter diesen das wenigstens mit enthalten ist, was oben als das Zufällige bezeichnet wurde, so wird diese Betrachtung, auch wenn sie sich nicht auf die zufälligen Veranlassungen beschränkt, doch diesen ein so großes Gewicht beilegen, daß vor dem zufälligen Wie der Entwicklung das nothwendige Warum zurücktritt. Dazu aber kömmt noch ein Anderes: Das zeitliche Werden eines Gegenstandes kann mit seinem ewigen Werden an vielen Punkten zusammentreffen, sehr oft aber fallen beide ganz auseinander. Die Staaten zum Beispiel sind zum Theil entstanden aus gewaltthätiger Unterdrückung und Räubereien, und haben also ihren zeitlichen Ursprung in der Unsittlichkeit; die Nothwendigkeit der Staaten aber wird erkannt, wenn wir sie in ihrer ewigen Entwicklung betrachten, d. h. nachweisen, wie die sittliche und vernünftige Natur des Menschen ohne Staat sich widersprechen würde, und also zur Lösung dieses Wider-

spruchs den Staat als nothwendig postulirt, und deswegen hervorbringt. Oder ein anderes Beispiel anzuführen: Historisch hat sich das persönliche Recht später entwickelt als die Familien und der Staat, und ist innerhalb dieser und aus diesen entstanden. Die genetische Betrachtung wird deswegen das abstracte Recht die Frucht dieser beiden sittlichen Gestalten seyn lassen. In der ewigen Entwicklung der Freiheit und Sittlichkeit zeigt sich dagegen, daß Familie und Staat, als höhere Sphären, die Negationen das abstracten Rechtes sind, und daher, als concrete Wahrheit desselben, es als aufgehobenes Moment in sich haben. — Darum kann die genetische Betrachtung nicht die Nothwendigkeit der Entwicklung geben, sondern dies kann nur diejenige Behandlung des Gegenstandes, die es nicht mit dem Zufälligen sondern mit dem Nothwendigen, nicht mit dem Zeitlichen sondern mit dem Ewigen zu thun hat. Dies ist die dialektische Betrachtungsweise. Wir haben oben gesagt, daß die Dialektik des Gegenstandes nicht unser Thun sey, sondern das des Gegenstandes selbst. Daraus folgt aber nicht, daß sie Statt fände ohne unser Thun. Vielmehr ist dieses, damit sich der Gegenstand entwickle, nothwendig. Der Begriff ist nämlich allerdings dialektisch, entwickelt sich, aber er entwickelt sich nur, wenn wir ihn sich entwickeln lassen. Wir haben daher dem Gegenstande nicht etwa eine ihm fremde Bewegung zu geben, aber er kommt doch auch nicht in Bewegung, ohne daß wir ihn in Bewegung setzen. Der Gedanke entwickelt sich nur, indem wir ihn denken. Wenn die Entwicklung eines Gedankens mit der Geburt verglichen werden kann, so wird, was wir

zu seiner Entwicklung zu thun haben, der μαιευτική zu vergleichen seyn, die nur zu unterstützen hat. Dieses unser Thun, welches nur darin besteht, daß wir die eigne Dialektik des Gegenstandes hervorbringen, ist das, was Dialektik im subjectiven Sinne, genauer dialektische Kunst, dialektische Methode genannt wird. Sie ist wirklich nur μέθοδος, Mitgehen, Nachgehen. Sie besteht darin, daß wir durch unser Denken die Dialektik des Gedankens sich zeigen lassen. Die dialektische Methode stellt sich dem willkührlichen Räsonnement entgegen, das, statt der Sache, nur sich selbst will geltend machen, und will nichts Anderes, als den Entwicklungsgang der Sache selbst darstellen, und darum ist ihr Character die Nothwendigkeit. Indem aber diese Entwicklung nur so lange fortgeht, als wir sie selbst hervorbringen, liegt darin die Evidenz der dialektischen Betrachtung. Bei aller Verschiedenheit beider Disciplinen treten doch sehr viele Aehnlichkeiten hervor hinsichtlich dessen, was die Geometrie, und was die dialektische Betrachtung in der Philosophie leistet, und wie sie es leisten. Bekanntlich ist die Geometrie die Disciplin, welche von allen andern Wissenschaften pflegt beneidet zu werden, einmal wegen der strengen Nothwendigkeit, die in ihr herrscht, dann aber wegen der Evidenz, die ihre Erkenntnisse begleitet. Sehen wir zuerst auf die Nothwendigkeit der geometrischen Sätze, so liegt diese darin, daß sie nur enthalten, was in den Gegenständen selbst liegt. Es kann keiner beliebig aus dem Kreise folgern, daß seine Radien gleich oder ungleich seyen, sondern man kann aus jeder Figur nur das folgern, was aus ihr folgt. Daß die Will-

führ beschränkt ist, das wird als Vorzug der Mathematik gepriesen; (dies schließt aber nicht die Selbstthätigkeit des Geometers aus; es ist wohl wahr, er kann nur folgern was selbst folgt, es folgt aber nichts ohne sein Folgern, das Verhältniß zwischen den Seiten eines Triangels kommt nur zum Vorschein, indem er sie in ein Verhältniß setzt u. s. w., — ganz wie wir oben von der Dialektik des Gegenstandes sagten, daß sie durch den Gegenstand gesetzt ist, aber nicht ohne unser Thun sich bethätigt). Sehen wir aber genauer zu, so finden wir, daß dieses Lob beschränkt werden muß; der Geometer bringt aus seiner Willkühr wirklich Vieles hinzu, was nicht durch den Gegenstand bestimmt ist. Es liegt in dem rechtwinkligen Triangel keine Nothwendigkeit, daß ich die Hypotenuse durch ein Perpendikel aus dem rechten Winkel theile, daher ich den Beweis für den pythagoräischen Lehrsatz auch nach Belieben anders führen kann u. s. w. Alle diese Hilfslinien sind aus meinem Belieben hinzugekommen. Die dialektische Methode in der Philosophie verbietet auch diese Willkühr, sie will nur die Sache sich entwickeln lassen, daher kommt sie nicht mit von außen herangebrachten Gesichtspunkten (dem Analogon der Hilfslinien des Geometers), sondern hebt bloß hervor, was in der Sache selbst liegt. In dieser Hinsicht ist ihr der Character der Nothwendigkeit mehr eigenthümlich als jeder anderen Methode. Das Zweite, was der Geometrie mit Recht als Ruhm nachgesagt wird, ist ihre Evidenz. Die mathematische Evidenz besteht darin, daß Niemand etwas annimmt, was er nicht selbst gemacht (construirt) hat. Jede Wahrheit ist also nicht

von Außen her gekommen, sondern sie ist hervorgebracht und in diesem Hervorbringen habe ich den Beweis, daß das Hervorgebrachte ist. (Daß im Kreise alle Radien gleich, d. h. alle eigentlich nur einer sind, weiß ich, weil ich den Kreis durch einen Radius entstehen ließ u. s. w.) Aber auch hier läßt sich ein Mangel nachweisen. Dieser besteht darin, daß die Geometrie doch Manches als eine fertige Wahrheit annimmt, was sie nicht construirt. Bekanntlich ist es den Geometern nicht gelungen, ihre Wissenschaft nur aus Postulaten abzuleiten, sondern sie müssen ihre Zuflucht auch zu Axiomen nehmen, und nicht nur die ganz abstracten Wahrheiten, „daß zwei Dinge, die einem dritten gleich, auch unter sich gleich sind" u. dgl., sondern u. A. auch das bekannte Euklidische Axiom über die Parallelen, werden als fertige Wahrheiten angenommen. Dagegen sucht die dialektische Methode Alles ohne Ausnahme hervorzubringen und jede Voraussetzung zu entbehren, sie sucht, um es geometrisch auszudrücken, Alles nicht auf ein Axiom, sondern auf ein Postulat zu basiren, und da nur hierin die Evidenz besteht, so hat sie auch hierin den Vorzug vor der Geometrie. Eben dieses Unterschiedes wegen, der zwischen beiden Statt findet, ist es unrichtig, wenn man von der Geometrie sagt, sie construire alles a priori, dieses auch von der philosophischen Betrachtung zu sagen. Für das Verfahren des Geometers ist der Ausdruck, er construire a priori, aus manchen Gründen der passendste, die ihn aber, wird er auf die Methode der Philosophie angewandt, ungeschickt machen. Der Geometer con-struirt wirklich, d. h. er setzt seine Wahrheit aus (bereits fertigen) Wahrheiten zusam-

men, so wie der Baumeister aus dem Material ein Gebäude construirt. Wie Dieser, kann auch Jener das fertige Material (die Axiome) nicht entbehren, und deswegen ist sein Thun nicht ein Schaffen, sondern durch einen gegebenen Stoff bedingt. Die philosophische Methode sucht dagegen sich des fertigen Stoffes zu entledigen, nicht nur etwas aus dem Material, sondern das Material selbst hervorzubringen, und deswegen ist was die was die Philosophie thut, mehr als ein bloßes Con-struiren, sondern ist wirkliches Hervorbringen; die Philosophie construirt nicht, sondern producirt, indem sie sich nicht passiv verhält, wie die, an das fertige Material gebundene, Geometrie. Der Geometer construirt ferner wirklich ganz *a priori*, d. h. die Art seiner Construction, oder wie er das gegebne Material zusammensetze, ist durch dieses Material selbst nicht gegeben, sondern diese hat er von vorn herein zu dem Material hinzugetragen (wie der Baumeister den Plan des Hauses). Was ihn bestimmt, eine Art der Construction einer andern vorzuziehn, ist etwas der vorliegenden Figur ganz Gleichgültiges, die Kürze etwa, oder die Einfachheit der gewählten Construction. Eben weil der Geometer hier die Wahl hat, eben dieser Willkühr wegen ist sein Verfahren eines, das nicht durch den Gegenstand bedingt und deswegen aprioristisch ist. In der Philosophie verhält sich das anders. Ihr Denken des Gegenstandes und ihr Behandeln desselben ist nicht ein beliebiges, sondern indem sie ihn nur zu denken hat, wie er ist, ist ihr Verfahren stets durch den Gegenstand bedingt. Verhält sie sich also einerseits mehr activ als die Geometrie, und ist sie eben deswegen wirk-

lich *producirend*, so ist doch ihre Activität durch den Gegenstand bedingt, den sie nicht willkührlich hervorbringt, sondern nur deswegen, weil er ist, und nur so, wie er selbst ist. Das Produciren der Philosophie ist deswegen ein *Re*produciren und hat einen weder aposteriorischen Character, denn sie producirt Alles was sie enthält, noch einen apriorischen, denn sie *re*producirt es. Mit dem Ausdruck, daß die Philosophie ihre Gegenstände zu reproduciren habe, sind die absurden Forderungen, etwa die Zukunft zu construiren u. dgl., von vorn herein abgewiesen. Am bezeichnendsten ist der Ausdruck, daß die Philosophie ihre Gegenstände *begreife*, der eben wie jener oben vorgeschlagene das Wissen a priori und a posteriori in sich vereinigt.

4. Machen wir von dem Gesagten die Anwendung auf unsern Gegenstand, so haben wir gesehn, daß es die Aufgabe der Geisteslehre ist, den Geist in seiner Entwicklung darzustellen. Es hat sich aber hier gezeigt, daß nicht von seiner zeitlichen Entwicklung die Rede seyn kann, wenn anders von einer philosophischen Betrachtung die Rede seyn soll. Wir werden uns also mit einer genetischen Entwicklung des *Geistes*, oder einer „Geschichte der Seele" nicht befriedigen können, die sogar, wenn sie in den Resultaten mit einer philosophischen Geisteslehre übereinstimmte, doch nicht selbst auf diesen Namen Anspruch machen könnte. Es wird vielmehr die Geisteslehre als philosophische Disciplin zu zeigen haben, daß der Geist durch verschiedene Stufen hindurch sich entwickeln *muß*, und das wird sie nur können, indem sie zeigt, daß diese Entwicklung zu Stande kommt, indem die dem Geiste wesentlichen Be-

stimmungen sich heraussetzen. Indem so die philosophische Geisteslehre dialektisch verfährt, d. h. die Dialektik des Geistes selbst **nach**macht, und seiner Entwicklung **nach**denkt, wird sie eben wie er selbst in seiner Entwicklung von der abstrakteren und ärmeren Stufe des Geistes ausgehend zu der concreteren und reiferen überzugehen haben. Sie wird zu diesem Ende nicht etwas von Außen hinzuzutragen, sondern nur das zu fixiren haben, was in dem Wesen der Seele selbst liegt, wird zuzusehn haben, ob in dem Wesen des Geistes die Requisite der Entwicklung d. h. widersprechende Bestimmungen sich finden, sie hat diese widersprechenden Bestimmungen, so wie die Synthesen derselben herauszusetzen und die verschiedenen Versöhnungsweisen in den verschiedenen Manifestationen des Geistes wieder zu erkennen. Indem dies als das Verfahren einer philosophischen Geisteslehre angegeben ist, ist zugleich die Frage beantwortet, ob sie a priori oder a posteriori zu verfahren habe. Keins von beiden, sondern indem sie die Manifestation des Geistes zu begreifen hat, fällt beides zusammen. Es wird die philosophische Geisteslehre darum die Erfahrungen über Geisteszustände u. dgl. nicht ignoriren, aber eben so wenig als vorgefunden aufnehmen, sondern als aus dem Wesen des Geistes aus innerer Nothwendigkeit hervorgehend darstellen. Wo sie dieses Letztere nicht kann, oder wiederum, wo was sie als nothwendig darstellt, nicht von der Erfahrung seine Bestätigung erhält, wird eine Lücke oder ein Fehler unseres Denkens anerkannt werden müssen. Es wird also, um die Aufgabe genau zu fixiren, die philosophische Geisteslehre in methodischer Strenge der dialektischen Entwicklung des Geistes

nachzugehn und zuzusehn haben; sein Fortgang von seiner untersten bis zu seiner höchsten Stufe, diese seine zeitlose ewige Dialektik bildet den Inhalt einer speculativen Geisteslehre, die eben zu zeigen hat, wie im Wesen des Geistes alle seine Manifestationen, als der Entwicklung entgegengehende Keime, liegen. —

§. 4.

Die philosophische Geisteslehre hat zuerst den Begriff des Geistes aufzustellen.

1. Um aber die Entwicklung des Geistes erkennen zu können, ist es unumgänglich nöthig das Wesen des Geistes zu kennen. Wir müssen doch den Gegenstand, der sich vor unsern Augen entwickeln soll, erst fassen, denn so lange wir ihn nicht haben, können wir mit ihm nichts anfangen, geschweige denn mit ihm zu Ende kommen. Wir kommen also wiederum auf die Frage, von deren Betrachtung wir ausgingen, was denn der Geist ist, der sich entwickeln soll, und Alles was bisher betrachtet worden, zeigt diese Frage als unabweislich. Nun war oben gesagt, daß die Antwort beim Eintritt in die Wissenschaft nicht erwartet werden könne, sondern sich erst durch den Verlauf der Wissenschaft selbst ergebe. Nachdem jene Behauptung ausgesprochen war, sind freilich einige Vor-Untersuchungen über die Aufgabe mit ihrer Lösung angestellt worden, und man könnte vielleicht meinen, daß, was darüber bisher gesagt ist, einzelne Daten an die Hand gibt, woraus sich jetzt die Antwort ableiten läßt. Allein näher angesehen verschwindet diese Hoffnung: Es

scheint, daß, wenn die Frage, was der Geist sey, dort oben schwer zu beantworten war, sie es jetzt noch mehr geworden ist. Vorher war bloß gesagt, vor beendigter Geisteslehre wisse man nicht, was der Geist sey, eben darum wolle man es durch sie erfahren, jetzt hat sich Vieles ergeben, was den Beweis liefert, daß wir darüber nichts aussagen können. Der Geist soll nämlich betrachtet werden in seiner Entwicklung. In dieser Entwicklung geht er zu immer concreteren Bestimmungen, zu immer größerer Wahrheit über; nun wollen wir doch mit jener Frage erfahren, was der Geist eigentlich, oder in Wahrheit, ist; was er in Wahrheit ist, zeigt sich aber erst am Schlusse der Entwicklung, — (wie die Blume erst am Ende wirklich Blume ist) — also kann am Anfange die Frage nicht beantwortet werden. Daraus, daß die Geisteslehre den Geist in seiner Entwicklung betrachtet, folgt zweitens, daß er in derselben auf verschiedenen Stufen erscheint, es ist sogar anticipationsweise angedeutet, die sogenannten Vermögen u. s. w. möchten nichts Andres seyn, als Entwicklungsstufen des Geistes, — auf den verschiedenen Stufen wird also der Geist etwas Verschiedenes seyn, und je nachdem der Geist auf verschiedenen Stufen steht, wird die Antwort auf die Frage was er ist, verschieden ausfallen, wie man zu verschiedenen Zeiten von dem Hühnchen sagen muß, es sey ein Keimblättchen, dann es sey in zwei Keimblättchen getheilt, endlich es sey ein mit Lungen athmendes Geschöpf. Also jede Antwort wird, weil sie nur von einer Stufe gilt, unrichtig seyn, außer etwa die, welche eine Definition der letzten Entwicklungsstufe wäre, bei dieser aber sind wir noch nicht,

ehe wir die Geisteslehre dargestellt haben. Doch aber muß eine Antwort gegeben werden, denn ehe eine gegeben ist, kann nicht die Rede seyn davon, wie sich der Geist entwickelt. Es ist zuzusehn, wie der Proteus, der sich unter unsern Händen entwickelt, festgehalten werden kann.

2. Wir haben also eine vorläufige Antwort nöthig auf die Frage was der Geist ist? Diese Antwort soll doch den Geist fixiren und etwas Bestimmtes von ihm aussagen, denn auf seine Bestimmungen kommt es ja eben an. Das, was von dem Geiste ausgesagt wird, soll aber nach dem oben Gesagten nicht etwa seyn, was nur von der letzten Entwicklungsstufe richtiger Weise gesagt werden kann, sondern es soll wahr seyn von allen Stufen, die der Geist durchläuft, es soll also, obgleich es ein Fixirtes, Bestimmtes ist, jenem Fließenden, sich Entwickelnden entsprechen. Diesen beiden, wie es scheint widersprechenden Forderungen entspricht nun das, was wir bisher das Wesen des Geistes genannt haben, und was wir besser mit dem Worte Begriff bezeichnen. Der Begriff eines Gegenstandes ist sein innerstes Wesen und eben damit etwas ganz Bestimmtes; zugleich aber ist der Begriff nicht etwas Todtes oder Ruhendes, sondern sich erst Realisirendes. Der Begriff des Gegenstandes ist seine Bestimmung im doppelten Sinne, den dies Wort hat. (Wozu der Gegenstand bestimmt ist, als das soll er bestimmt seyn, das soll seine Bestimmtheit werden. Wenn das Wesen, der Begriff, die Bestimmung, des Menschen Vernünftigkeit ist, so hat er sich eben dazu zu realisiren, und am Ende der Entwicklung wird der Mensch als das bestimmt

seyn, was seine Bestimmung war, d. h. vernünftig). Der Begriff eines Gegenstandes zeigt also was das Wesen desselben ist, und am Ende der Entwicklung entspricht der Gegenstand seinem Begriff. Da es schwierig ist, das Wort Begriff anders als im Zusammenhange der Logik genügend zu erklären, andrerseits aber eine Vorstellung davon, was wir unter dem Begriff verstehen, gegeben werden muß, ist an ähnliche Ausdrücke zu erinnern. Unter Begriff wird also hinfort nichts Anderes verstanden, als was man unter dem Worte Wesen oder auch Natur versteht, wenn man sagt, es liege in der Natur des Triangels, daß seine 3 Winkel = 2 R, oder es liege im Wesen des Ich, zu denken u. dgl. Wenn aber gesagt ist, daß der Begriff etwas Bestimmtes seyn und doch eine Entwicklung beherrschen könne, so scheint es unmöglich zu seyn, daß beides sich vereinige. Es mögen daher hier einige Beispiele angeführt werden, die als Gleichnisse dienen können. In dem oben angeführten Beispiel entwickeln sich aus dem Pflanzenschleim alle organischen Gebilde. der Pflanze als aus ihrer Grundlage, als Grundlage bleibt der Schleim, und alle Gewebe sind im Grunde Schleim. So bleibt der Begriff als die Grundlage jeder Entwicklung unverändert, und zugleich ist, wozu sich der Gegenstand zuletzt entwickelt, wiederum nur der Begriff. Daher die, wie es zunächst scheinen möchte, sich widersprechenden Bedeutungen des Wortes Begriff, wenn man einmal sagt, das sey nur erst der Begriff (d. h. die Grundlage), und ein andermal den Begriff (wo er realisirt ist) als die Hauptsache betrachtet. Vielleicht das allerpassendste Gleichniß für den Begriff geben die algebraischen Formeln, die das Wesen der

Curven bestimmen. Die Formel der Parabel z. B. $y^2 = px$ ist etwas Fixirtes, Unveränderliches, und gibt doch das Wesen an für ein ins Unendliche sich Entwickelndes. Diese selbe Formel ist für jedes Stück der Parabel richtig, obgleich kein Stück der Parabel das andere deckt. Zugleich ist diese Formel nicht etwa deswegen für jedes Stück richtig, weil sie unbestimmt ist, sondern sie drückt das Wesen der Parabel so entsprechend aus, daß man nach ihr allein die Parabel von andern Linien unterscheidet, nach ihr sie construiren kann, ja daß sie den Fingerzeig gibt, wie ein die Parabel beschreibender Apparat einzurichten sey. Diese Formel gibt uns also den Beweis, daß es allerdings möglich ist, einen Ausdruck zu finden, der bestimmt ist, und zugleich, indem er die Regel der Entwicklung enthält, an jedem Punkt der Entwicklung das Wesen des sich Entwickelnden treffend bezeichnet. Was für die Curve die Formel, das ist für den Gegenstand der Philosophie der Begriff — den Begriff des Geistes aufstellen heißt darum: dasjenige zum Bewußtseyn bringen, was die eigentliche Bestimmung des Geistes ist, und was eben, weil es seine Bestimmung ist, nie von ihm abgelöst werden kann, was er eben darum auf der untersten Stufe seiner Entwicklung schon ist, und auf seiner höchsten Entwicklungsstufe werden soll. Diesen Begriff des Geistes also (seine algebraische Formel) werden wir aufstellen müssen.

§. 5.

Der Begriff des Geistes kann nur aufgestellt werden, indem sein Verhältniß zur Natur betrachtet wird. Diese Betrachtung zeigt, daß sein Begriff ist, Negation der Natur, d. h. Freiheit zu seyn. Dieses entspricht dem Interesse sowohl des Dualismus als des Monismus.

1. Wäre die Geisteslehre die erste Disciplin im ganzen Systeme des Wissens, so wäre der Begriff des Geistes das, womit die Philosophie überhaupt anzufangen hätte. Das ist aber nicht der Fall, sondern im Systeme der Philosophie gehn der Ordnung nach andre Disciplinen der Geisteslehre voraus, die der gehörigen Ordnung nach auf die philosophische Naturlehre folgt. Würde das ganze System der Philosophie dargestellt, so würde sich in demselben durch streng methodischen Fortgang der Begriff des Geistes ergeben, indem die Naturphilosophie absolvirt und darin gezeigt wäre, daß der Gegenstand sich so weit entwickelt habe, daß er nicht mehr in der Sphäre der Natur, sondern des Geistes sich finde. Dieser Anfangspunkt wäre dann keine Voraussetzung, sondern hätte sich als Resultat der vorhergehenden dialektischen Entwicklung ergeben. Wird aber die Geisteslehre für sich abgesondert behandelt, so tritt die Nothwendigkeit ein, daß man sich durch einen Sprung auf den Punkt stelle, zu dem man in dem angedeuteten Gange dialektisch fortschreitend gekommen wäre. Dies geschieht dadurch, daß lemmatisch aus dem früheren Gebiete Einiges herübergenommen wird, was allerdins hier nur den Character einer Voraussetzung oder vorläufigen Bemerkung haben kann. Da nämlich im System des Wissens der Geist die Natur voraussetzt,

wird sein Begriff nicht anders gefaßt werden können, als, durch eine Entwicklung desselben aus der Natur, oder mindestens durch eine Vergleichung mit der Natur.

2. Wenn das Philosophiren in nichts Anderm besteht, als darin, daß wir uns denkend, begreifend verhalten und den Gegenständen nach-denken, wenn wir ferner durch das Denken doch nichts Anderes erlangen und innebekommen können, als eben Gedanken, so liegt darin, daß die philosophische Betrachtung in Allem den Gedanken aufzusuchen und nachzuweisen habe. (Das ist das „Wesen der Dinge, hinter welches man durch Nachdenken kommt.") Die Philosophie hat es mit dem Gedanken zu thun (wir sagen mit dem Gedanken, um anzudeuten, daß nicht von bloß subjectiven Gedanken die Rede ist, von denen man verächtlich sagt, das seyen „nur Gedanken", sondern die Philosophie hat es zu thun mit wahren Gedanken, denen die Realität entspricht, wenn sie nicht etwa hinter ihnen zurückbleibt und „nur Realität" ist) — d. h. mit der innersten Bestimmung, dem göttlichen Gedanken der Dinge. Wenn dies ist, so hat die philosophische Naturlehre auch nur den Gedanken zu ihrem Objecte, den Gedanken, wie er sich in der Natur findet. In der Natur ist Vernunft, Gedanke, göttlicher Gedanke, göttliche Weisheit. Aber dieser Gedanke ist entäußerter, sich äußerlich gewordener Gedanke, seine Form, in der er in der Natur existirt, ist das Außereinander (Zeit und Raum). Also zwar Gedanke, aber der Gedanke, wie seine Momente auseinander getreten sind, der Gedanke in zeitlicher und räumlicher Existenz. („So Er spricht, so geschieht es [Zeitlichkeit], so Er

gebeut, steht es da" [Räumlichkeit].) Man kann deshalb die Natur den Gedanken nennen, wie er außer sich gekommen, nicht bei sich selber ist. Der Gedanke in der Natur wird nur gedacht, denkt aber nicht sich selbst, ist nicht ein denkender Gedanke. Weil es das Wesen der Natur ist, der entäußerte Gedanke zu seyn, die Weise des Außer sich seyns aber dem Begriffe des Gedankens nicht entspricht, eben deswegen läßt die Natur das stete Streben erkennen, die Form des Außereinanders abzustreifen, zu sich selbst zu kommen. Die schwere Materie sucht fortwährend ein Centrum. Dieses Centrum ist ein mathmatischer Punkt, d. h. vollständige Negation des Außereinanders. Alles in der Natur strebt so, sein Außereinander zu vernichten, zu seinem Centrum zu kommen. Gelänge es der Natur ihr Centrum zu erreichen, so wäre sie nicht räumliche Existenz, d. h. nicht mehr Natur. So ist ein Widerspruch in dem räumlich existirenden Gedanken, der Natur, gesetzt. Alles strebt einmal zum Centrum, und kann andrerseits es nicht erreichen (Centripetalkraft und Centrifugalkraft wenn wir beides auseinanderhalten und hypostasiren). Die Natur ist also der erstarrte Gedanke, der nicht dazu kommt, sich zu finden, bei sich zu seyn.

3. Zu dieser Aufhebung (Idealität) des Außereinanders, zu welcher es in der Natur nicht kommen kann, kommt der Gedanke in der Sphäre des Geistes, ja der Geist ist selbst nichts Anderes als diese Idealität, daß das Außereinander negirt ist. So ist das Wesen des Geistes, Negation der Natur zu seyn, und eben als sie aufhebend, ihre Wahrheit. Es muß

hiebei besonders festgehalten werden, daß der Geist nicht etwa der Natur gegenübersteht als ein Daseyendes mit Prädicaten, die den ihrigen entgegengesetzt sind. Daseyn war nur ihre Existenzweise, der Geist ist vielmehr das Aufheben dieser. Wie das Feuer nicht ein andrer Stoff als das Brennmaterial ist, sondern vielmehr das Verflüchtigen des Stoffs, so ist der Geist die Negation der Natur. Im Empfinden und Wahrnehmen, mehr noch im Bearbeiten und künstlerisch Gestalten, am meisten im wissenschaftlichen Erkennen verschwindet das natürliche Daseyn, es tritt an seine Stelle das (künstliche) Reproducirtwerden; nur in diesem Verändern aber zeigt sich der Geist. Nehme man jenes Umgestalten weg, so existirt kein Geist, seine ganze Existenz ist: Ideell setzen d. h. Negiren, Verändern, Idealisiren der Natur. Der Geist ist die Wahrheit der Natur nur indem ihre Unwahrheit sich manifestirt, oder als Manifestiren ihrer Unwahrheit. War nun das Wesen der Natur Außer sich seyn, so ist das Wesen des Geistes Bei sich seyn oder besser: Zu sich kommen. Der Geist sucht nicht sein Centrum, sondern hat es gefunden, besser: findet sich fortwährend, ist Bewußtseyn, Ich; so ist er nicht nur gedachter, sondern zugleich sich und Anderes denkender Gedanke. Wir sind (göttliche) Gedanken, die zugleich denken, sind Subject und Object des Denkens zugleich. Ist dies aber das Wesen des Geistes, so kann als sein Begriff nichts Anderes angegeben werden, als dies In sich seyn oder Bei sich seyn, d. h. die Freiheit. Der Begriff des Geistes ist Freiheit, weil er bei sich ist. (Wer

außer sich ist, ist mente captus; wer bei sich ist, ist sui compos und sui juris.) Die Freiheit besteht darin, daß nichts Fremdes in uns hineindringen kann, sondern daß bei Allem, beim Empfinden u. dgl. der Geist sich nicht verliert. Nur dies wird hier unter Freiheit verstanden, daß der Geist bei sich ist. Die Freiheit kann sich nun verschieden bestimmen, als negative Beziehung gegen Alles andere (formelle Freiheit), als freiwilliges Aufgehn in irgend einem größeren Ganzen (sittliche Freiheit) u. s. w., immer aber ist die Freiheit die Grundlage aller Bestimmungen des Geistes, und das Wesen des Geistes nicht in die Freiheit setzen, heißt sich die Möglichkeit einer richtigen Geisteslehre nehmen. Ist aber die Freiheit der Begriff des Geistes, so wissen wir, daß die ganze Entwicklung des Geistes kein anderes Ziel haben kann, als sich frei zu machen, denn die Entwicklung ist ja nichts Anderes, als daß dem Begriff entsprochen wird. Es wird also, da die Geisteslehre als philosophische Disciplin nichts Anderes darzustellen hat, als die Begriffs-Entwicklung des Geistes, sie nichts Anderes zu geben haben, als die ewige Befreiungsgeschichte (durch den Beisatz: ewig, soll die in „Geschichte" liegende Zeitbestimmung neutralisirt werden) desselben. Genauer ausgedrückt, hat sie die Dialektik des Geistes darzustellen, durch welche er sich immer mehr befreit, und hat in allen den verschiedenen Manifestationen des Geistes (jenen Kräften oder Vermögen) Stationen jener Entwicklung, d. h. immer mehr gelingende Befreiungsversuche wieder zu erkennen.

4. Von dem gewonnenen Punkte aus, daß nämlich der Geist wesentlich Freiheit ist, und daß er dies ist als Negation und Wahrheit, d. h. Idealität der Natur, ist nun der Blick zu werfen auf die verschiedenen Versuche, dieses Verhältniß zu fixiren. Es ist nämlich die Frage, wie sich der Geist zur materiellen Natur verhalte, von jeher für eine der wichtigsten gehalten Alle die verschiedenen Ansichten hinsichtlich dieses Verhältnisses scheinen sich auf zwei zurückführen zu lassen, die, als contradictorisch entgegengesetzte, den Kreis der Möglichkeit zu erfüllen scheinen. Sie können mit den Namen Monismus und Dualismus bezeichnet werden.

Der Zeit nach hat der Monismus den Vorrang. Bis auf den Anaxagoras stand es fest, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, und Keinem fiel es ein, einen specifischen Unterschied zwischen dem erkennenden Geist und der erkannten Natur anzunehmen. Beide waren, sey es nun Wasser, sey es Zahl und Harmonie, sey es Gemisch der vier Elemente. Das Wesentliche bei diesem Monismus war die Unbefangenheit, mit der er geltend gemacht wurde. Da Niemand das Gegentheil behauptet hatte, so verstand sich die Einheit und Gleichheit beider von selbst.

Gegen diesen Monismus trat nun zuerst Anaxagoras auf mit der Behauptung, daß Geist und Materie etwas ganz und gar Verschiedenes seyen. Er selbst gab beiden schon entgegengesetzte Prädicate. Eben so bestimmten Spätere sie beide als diverse, ja ihrem Wesen nach entgegengesetzte, Substanzen. Es wurde das Wesen des Geistes in die Immaterialität gesetzt, d. h. er sollte

alles Materielle von sich ausschliessen, so wie wieder das Materielle als das Ausgedehnte und Zusammengesetzte alles Geistige von sich ausschloß. Diese Ansicht ist es, die man mit dem Namen des Dualismus zu bezeichnen pflegt. Nach ihm gibt es Materielles und es gibt auch Geistiges, und beide sind absolut verschieden.

Ist aber einmal der Dualismus ausgesprochen und damit der Unterschied Beider von den Einen behauptet, von den Andern wenigstens gedacht, so wird der gegen den Dualismus behauptete Monismus nicht mehr unbefangen, sondern bewußt und reflectirt seyn. Zu einem solchen kann man nun um so eher kommen, als die Richtung der Vernunft auf Einheit leicht allen Dualismus als Inconsequenz erscheinen läßt, wozu noch kommt, daß eine Menge wichtiger Probleme bei der dualistischen Ansicht gar nicht oder doch nur höchst gezwungen gelöst werden konnte. Um dem zu entgehen, leugnete man die Verschiedenheit, die der unbefangene Monismus ignorirt hatte. Da nun die Identification, je nachdem man vom Materiellen oder vom Geistigen ausgeht, einen verschiedenen Character annahm, gab dieser Versuch, einen neuen Monismus aufzustellen, den Materialismus oder Spiritualismus. Der Erstere wollte alles Geistige aus der Materie, der Zweite alles Materielle aus dem Geiste ableiten. Der unbefangene Monismus war weder das Eine noch das Andere gewesen. Mit Recht leugnet Schleiermacher, daß Thales Materialist gewesen sey. Mit demselben Recht wird geleugnet werden müssen, daß die Pythagoräer Spiritualisten waren. Diese Ausdrücke

haben erst dort einen Sinn, wo man aus dem Materiellen das, als davon verschieden angesehene Geistige ableiten will, oder umgekehrt. Darum ist Diderot Materialist, Berkeley Spiritualist. Sie behaupten nämlich einen bewußten, aus der Reflexion hervorgegangenen Monismus. Beiden Formen desselben muß man das Zeugniß geben, daß sie dem Interesse der Vernunft, in Allem Einheit zu finden, allerdings entsprechen und auf den Ruhm der Consequenz einen größeren Anspruch haben, als der Dualismus. Beide führten dann auch Instanzen aus der Erfahrung an, der Materialismus die Fälle, wo Naturbegebenheiten im Geiste des Menschen Veränderungen hervorbringen, der Spiritualismus die, wo Gemüthsstimmungen, geistige Einflüsse, nicht nur momentane, sondern bleibende Veränderungen im Organismus bewirken. (Was endlich den Vorzug des einen oder andern dieser monistischen Systeme betrifft, so wird hier sehr schwer zu entscheiden seyn, weil beide Ansichten im Grunde dasselbe sagen; denn ist der Geist nur eine feinere Materie, wie der Materialismus sagt, so ist eben damit der Leib nichts anderes als ein compacterer Geist, so daß das Ganze, da beide nur einen quantitativen Unterschied Beider annehmen, auf einen Wortstreit hinausläuft.)

Fragen wir, wie die von uns aufgestellte Begriffsbestimmung des Geistes sich zum Dualismus verhält und den beiden angeführten Weisen des Monismus, so ist dem Interesse Genüge geleistet, aus welchem der Dualismus hervorgegangen ist. Denn indem der Geist bestimmt ist als Negation der Materie, ist die Verschiedenheit Beider agnoscirt. Eben so aber ist dem Interesse des Monismus

genügt; denn indem der Geist die Wahrheit der Materie, sie nur ideelles Moment des Geistes ist, hat der Geist nicht mehr die Materie als ein Selbstständiges sich gegenüber. Zugleich aber ist das Mangelhafte jener beiden Ansichten vermieden. Der Monismus kann nicht erklären, wie in der Sphäre des Geistes andere Gesetze herrschen können als in der Natur. Der Dualismus kann nicht nachweisen, wie der Geist der Natur beikommen und sie überwinden kann. Er hilft sich gewöhnlich damit, daß er diese Frage sich gar nicht aufwirft, wie etwa der Ungebildete, welcher das Feuer für einen Stoff — ein Element — hält, sich gar nicht auf die Schwierigkeit einläßt, daß dann ein Verbrennen nicht möglich wäre, sondern nur eine Mischung von Feuer und Holz, höchstens eine chemische Verbindung beider. Ein solches die Schwierigkeit Ignoriren löst sie nicht. Sind Geist und Materie Substanzen mit entgegengesetzten Prädicaten, so ist von einem Zusammenhange nicht die Rede, denn wie Descartes mit Recht sagt: Est natura substantiarum quod sese mutuo excludunt. Unsere Ansicht ist über diese Schwierigkeit hinaus; da nach ihr der Geist nichts Anderes ist als das Ueberwinden der Natur — wie das Feuer nichts Anderes als das Verbrennen des Holzes — so heißt: „der Geist ist die Idealität der Materie", nur: „in ihm ist ihre Selbstständigkeit aufgehoben", statt daß sie von dem Dualismus als etwas vom Geiste Unbesiegbares gefaßt war, ist er jetzt die absolute Macht über sie. Es ist darum nicht genug, die Materialität von ihm auszuschließen, sondern indem er alle Materialität aufhebt, gibt es kein Außereinander

für ihn, keine Materie, die ihm gegenüber stünde. Der Geist ist bei dieser Begriffsbestimmung die Wahrheit der Natur, oder das Höher Entwickelte gegen sie als das Niedrigere. Darin ist beiden Interessen genügt; sie sind verschieden, denn er ist höher entwickelt, und dennoch ist das Interesse der Einheit nicht verletzt, denn der Geist ist nur die höhere Entwicklung der Natur. Dies ist er als ihr Ziel, jedes Ziel aber ist zugleich Ende (finis), d. h. Negation.

§. 6.

Um die erste Entwicklungsstufe des Geistes zu fixiren, ist zu betrachten der Uebergang von der Natur zum Geiste. Dieser ergibt sich uns in der Betrachtung des thierischen Gattungsprocesses als des höchsten Naturprocesses. Der Progressus in infinitum, zu dem wir in dieser Betrachtung kommen, führt als zu seiner Wahrheit zum Begriff des Geistes.

1. Mit der Darstellung des Verhältnisses, welches der Geist zur Natur hat, ist allerdings sein Begriff aufgestellt. Allein wenn doch in einer wissenschaftlichen Geisteslehre die Entwicklung dieses Begriffes durch alle Stufen hindurch verfolgt werden soll, so ist mit dem gewonnenen Resultate doch noch nicht gezeigt, wo der Begriff aufzunehmen ist, ohne daß man Gefahr läuft, daß schon einzelne Stufen übersprungen sind. Denn da Freiheit der Begriff des Geistes ist, und also seine Entwicklung darin besteht, daß seine Freiheit auf jeder Stufe, und zwar auf der je höheren um so mehr, realisirt wird, so könnte, wenn wir die Freiheit in dem Sinne und der Bestimmtheit näh-

men, in welcher dies Wort gewöhnlich gebraucht wird, dies schon nicht mehr die erste Stufe (Stufe a) der Entwicklung seyn, sondern schon b, c, d oder eine andere höhere Entwicklungsstufe. Mit andern Worten: In dem gewonnenen Resultate hat sich zwar gezeigt, daß das Wesen, der Begriff des Geistes Freiheit ist; welches aber die erste Weise ist, in welcher die Freiheit des Geistes sich zeigt, welches die erste Stufe in der Leiter, auf welcher er zur vollkommnen Freiheit hinaufsteigt, das ist darin noch nicht gesagt. Um dies zu wissen, muß eine nähere Bestimmung hinzukommen zu jener allgemeinen Begriffsbestimmung. (Um an ein früher gebrauchtes Beispiel zu erinnern, die Formel der Parabel zeigt, wie sie construirt werden muß; um aber eine Anschauung von der Gestalt derselben zu haben, muß ihre Construction an dem Punkte beginnen oder bis zu dem Punkte hingeführt werden, wo die Coordinaten = 0, d. h. bei dem Scheitelpunkt. Die Begriffsbestimmung, die wir bisher für den Geist gefunden haben, reicht zum Finden dieses Scheitelpunktes noch nicht hin. Hierzu müssen nähere Bestimmungen gesucht werden.) — Diese nähere Bestimmung finden wir nun, wenn wir den Geist an dem Punkte aufnehmen, wo sich die Sphäre des Geistes gegen die Sphäre der Natur abgrenzt, d. h. wir können uns nicht damit begnügen, das Verhältniß des Geistes zur Natur im Allgemeinen dargestellt zu haben, weil, was bisher vom Geiste gesagt ist, für alle Entwicklungsstufen desselben gleiche Gültigkeit hat, sondern wir müssen, um zu finden, was die specifische Differenz gerade der ersten Entwicklungsstufe des Geistes ausmacht, mehr ins Detail

gehen, und dasjenige betrachten, was man den Uebergang der Natur zum Geiste zu nennen pflegt. Ueber diesen Ausdruck ist sogleich zu bemerken, daß, wenn gesagt wird, der Uebergang von der Natur zum Geiste soll betrachtet, oder auch er soll (nach)gemacht werden, darunter nichts Anderes zu verstehen ist, als dieses: Es soll die höchste Entwicklungsstufe des Gedankens, zu der er sich innerhalb der Natur erhebt, aufgenommen, und zugesehn werden, wozu er sich dialektisch aufhebt und erhebt. Dasjenige, wozu sich die höchste Entwicklungsstufe des Gedankens in der Natur erhebt, wird eine Weise seiner Erscheinung seyn, die nicht mehr innerhalb der Natur sich findet (ex hyp.), sondern wird einer höheren Sphäre angehören. Innerhalb dieser neuen Sphäre wird es aber die unterste Erscheinungsweise des sich entwickelnden Gedankens seyn, weil es die der früheren Sphäre am nächsten liegende seyn wird. Ist nun diese, gegen die Natur höhere, Sphäre die des Geistigen, oder ist der Gedanke, welcher auf der niederen Entwicklungsstufe Natur war, auf der höheren Geist, so wird die dialektische Entwicklung des Höchsten, wozu es innerhalb der Natur kommt, die erste, d. h. niedrigste, weil der Natur zunächst stehende, Gestalt des Geistes ergeben. Was das Höchste ist, wozu es innerhalb der Natur kommt, und warum es das Höchste ist, hat in streng wissenschaftlicher Methode die philosophische Naturlehre zu erweisen, der es obliegt, die in der Natur verborgene Vernunft (oder den in ihr entäußerten Gedanken) zu erkennen und in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen darzustellen. Wird die Geisteslehre so dargestellt, daß sie sich an eine

Darstellung der philosophischen Naturlehre anschließt, so wird sie keiner Voraussetzungen bedürfen, da eben das, woran sie anknüpft, als Resultat der vorher abgehandelten Disciplin nicht mehr eine unbewiesene Voraussetzung ist. Anders verhält sichs da, wo sie als eine für sich bestehende Abhandlung auftritt. Hier entsteht ihr der Uebelstand, daß sie, was in jenem Falle sich methodisch ergab, als ein Lemma aus der Naturphilosophie aufzunehmen hat. Ist aber dieser Uebelstand einmal nicht zu vermeiden, so hat auch jenes lemmatisch Herübergenommene nicht mehr den Anschein eines bewiesenen Satzes zu affectiren, sondern hat sich zu geben als das was es ist, als Voraussetzung. Als solche wird darum das, wovon wir ausgehn werden, nicht die Forderung machen können zugestanden zu werden, sondern nur darum bitten. Von wem sie nicht zugestanden wird, für den hat die folgende Darstellung gar keine als höchstens formale Gültigkeit, wenn sie anders folgerichtig ist; wird sie vorläufig zugestanden, so hat sie nur hypothetische Gültigkeit. Wirkliche Evidenz kann sie nur für den haben, welchem die zu machende Voraussetzung bereits mit Evidenz bewiesen ist. — Also scheinbare Beweise werden nicht gegeben werden, wohl aber wird, wenn jene Voraussetzung gar zu sehr gegen die gewöhnlichen Vorstellungen anzustoßen scheint, dieser Anschein dadurch widerlegt werden müssen, daß zum Bewußtseyn gebracht wird, wie die gemachte Voraussetzung, und was in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn sich findet, nicht sich entgegengesetzt sey.

2. Das Höchste, wozu die Natur es bringt, ist das Lebendige, und das Höchste,

wozu es in der Sphäre des Lebendigen kommt, ist der thierische Gattungsproceß. Dies wäre der Satz, welcher, weil er hier nicht als Resultat einer philosophischen Naturlehre geltend gemacht werden kann, als bloße (aber auch einzige) Voraussetzung hingestellt wird. (Von diesem Satz möchte nun kaum gelten, was oben als eine Möglichkeit gesetzt wurde, daß unsere gewöhnlichen Vorstellungen daran Anstoß nehmen möchten. Es liegt nämlich in der Natur der Sache, daß wir, wenn davon die Rede ist, daß es ein Grenzgebiet des Geistes und der Natur gebe, vermuthen, die höchste Stufe der Natur werde schon etwas dem Geiste, dem sie sich genähert hat, Analoges seyn. Als solches dem Geiste Analoges betrachtet nun unsere gewöhnliche Vorstellung nichts so sehr als das Leben, daher kommt es, daß das Prädicat „lebendig" und ähnliche stets als die passendsten bildlichen Bezeichnungen für alles Geistige erscheinen, daher in so vielen Sprachen die gleiche Bezeichnung für Geist und belebenden Hauch, daher denn ein eben so erfahrner als sinniger Kenner der Natur (Burdach „der Mensch" ꝛc. I. Lief. §. 116 u. ff.) das Leben auf einem geistigen Grunde beruhen läßt und die Analogie des Lebendigen und Geistigen sehr geistreich in seinen einzelnen Merkmalen nachweist. — Daß das Lebendige die höchste Erscheinung in der Natur ist, dagegen möchten unsere Vorstellungen sich also nicht sträuben, eben so wenig aber auch dagegen, daß innerhalb dieser Sphäre das thierische Leben höher steht als das pflanzliche, endlich auch nicht dagegen, daß die höchste Erscheinung im thierischen Leben die ist, wo es neues Leben erzeugt, d. h. der Gattungsproceß. Die

hohe Bedeutung, welche man gerade diesem Proceß vor allen andern Lebensfunctionen einräumt, und welche auch darin angedeutet ist, daß die Thiere erst auf der Stufe ihrer höchsten Entwicklung (der ἀκμή) zu dieser Function geschickt sind, ~~[illegible]~~, ist auch der Grund, warum man solche Thiere, in welchen er nur unvollkommen erscheint, weil die Geschlechter noch nicht getrennt sind, zu den niederen rechnet.) Haben wir so den höchsten Punkt innerhalb der Natur fixirt, so ist er jetzt in seiner dialektischen Entwicklung zu betrachten, da diese eben den Uebergang bildet zu der Sphäre, die als Negation und Wahrheit der Natur bezeichnet ist:

a. Im thierischen *) Gattungsproceß sind, wie in jedem Proceß, zwei Factoren (Parten) zu unterscheiden. Diese beiden sind, auf der einen Seite die **Gattung**, auf der andern das **Exemplar**. Dieses Verhältniß ist offenbar eine concrete Erscheinung des abstracten logischen Verhältnisses zwischen dem **Allgemeinen** und **Einzelnen**, welches Letztere nämlich hier, weil es dem **Allgemeinen** **entgegen** gestellt wird, mit dem Besondern zusammenfällt (s. m. **Grundr. der Logik und Metaphysik** 3te Aufl. §. 153). Auf dieses Verhältniß ist darum näher einzugehen: Das Allgemeine und Einzelne

---

*) Da es weder eine Menschen**gattung** gibt, noch auch Menschen**exemplare** (s. weiterhin in §. 7), so gibt es auch keinen menschlichen Gattungsproceß. (Die Geschlechtsbethätigung des Menschen ist etwas **specifisch** davon Verschiedenes.) Eben darum, und da ausdrücklich gesagt worden, daß wir es hier mit einer **bloßen** Naturerscheinung zu thun haben, kann hinfort das Adjectiv „thierisch" weggelassen werden, wenn von Gattungsproceß die Rede ist.

können in verschiedenem Verhältniß zu einander stehn, und je nachdem dies Verhältniß verschieden ist, ist auch der Begriff des Allgemeinen und Einzelnen verschieden. Ist dies Verhältniß ein so feindseliges, daß das Allgemeine alles Einzelne von sich ausschließt (wie man z. B. sagt: „das soll Niemand auf sich beziehn, man sage das nur *im Allgemeinen*"), so ist es das *Abstracte*, das Unwirkliche, das keine Realität hat (darum sagt man, daß allgemeine Theorien für das Leben d. h. die concrete Wirklichkeit nicht passen). Ein solches Allgemeines ist deswegen ein Unwirkliches, weil es ein nur Gedachtes, ein *nur* im Gedanken Existirendes ist. Ein solches Abstractum ist innerhalb der Natur die allgemeine Materie. Eine allgemeine Materie *existirt* aber *nie* und *nirgends*, sondern die *existirende* ist immer eine specificirte Materie. — Ist das Allgemeine als blos Allgemeines, die Einzelheit von sich Ausschließendes gesetzt, so steht ihm ein eben so abstractes Einzelnes feindselig gegenüber. Das Einzelne, welches jede allgemeine Bestimmung von sich ausschließt, ist ein eben so Unwirkliches, als das ihm gegenüberstehende Allgemeine. Das Einzelne ist nichts als ein Dieses, ein Hier, ein Jetzt. (Jedes andre Prädicat machte es zu einem Allgemeinen, z. B. dieses Thier, da ist *Thier* eine allgeme[illegible]orstellung, alles Allgemeine soll aber ausgeschlosse[illegible] Aber dieses, und hier und jetzt existirt nur in m[illegible]er Vorstellung, denn dieses selbe Dieses ist, wenn ich es bezeichne, während der Zeit schon ein ganz Anderes, und das Jetzt ist sogleich verschwunden, und das Hier nimmt sogleich einen andern Punkt im Weltraum ein. (*Πάντα ῥεῖ.*) Ein Beispiel dieser Flüssig-

keit sind die einzelnen Dinge, sie existiren eigentlich nie und nirgends, weil sie sich fortwährend verändern und bewegen, sie sind nur die wechselnden Modi, das Bleibende ist nur das Gewicht, d. h. die bloße Materie. So existiren die einzelnen Dinge eigentlich nicht, weil sie bloße Bestimmungen (Negationen) sind, sondern sie gehen fortwährend im langweiligen Kreislauf zu Grunde an der allgemeinen Materie, diese aber kommt als diese nie zur Realität, weil sie jede Bestimmung ausschließt, sondern zeigt sich in demselben Kreislauf nur in den einzelnen vergehenden Dingen. Das abstract Allgemeine ist ein Unwirkliches, weil es die Einzelheit von sich ausschließt, das bloß Einzelne ist das absolut Vergängliche, weil es das Allgemeine außer sich als ein Feindseliges sich gegenüber hat. — Anders ist es in dem Verhältniß, das wir hier betrachten. Die Gattung ist allerdings ein Allgemeines, aber nicht ein solches Abstractum, das jede Specification von sich ausschließt, sondern, selbst ein specificirtes Allgemeines, hat sie das Moment der Vereinzelung an sich. (Es gibt verschiedene, besondere Gattungen.) Eben deswegen ist sie auch nicht mehr etwas Unwirkliches, bloß Gedachtes. Die Gattung ist eine wirkliche, weil wirksame, Macht, welche ist und sich erhält, indem sie sich als die reale Macht über die Einzelnen zeigt (in der Begattung). Eben so ist das Exemplar zwar ein Einzelnes, aber es ist nicht so ein Einzelnes, welches alles Allgemeine von sich ausschließt, es ist ein verallgemeinertes Einzelne, indem es Repräsentant und Beispiel (exemplar) der Gattung ist, welche es als seine Bestimmung, sein Gebot und seinen Trieb an sich hat. Eben damit ist aber

auch das Einzelne nicht mehr ein bloß Vorübergehendes, sondern ist der Vergänglichkeit, die nur darin ihren Grund hatte, daß das Einzelne jede Allgemeinheit von sich ausschloß, enthoben, es pflanzt sich fort. Jede Seite des Gegensatzes hat schon die andere an sich. Aber auch nur an sich. In die andere ganz hineingegangen ist, die andere in sich ganz aufgenommen hat, keine. Die Gattung hat an dem Exemplar nur ihr Beispiel, es hat eben darum für sie den Werth nur eines solchen; es wird gebraucht und weggeworfen. Wäre die Gattung ein Allgemeines, wie es in sich selbst der Drang wäre sich als Besonderes zu setzen, käme sie in dem Einzelnen zu sich, (etwa indem sie sich in ihm erkännte,) so würde ihr das Einzelne nicht nur ein beiher Spielendes seyn, sondern sie würde den ganzen Ernst ihres Daseyns in dasselbe als ihre Erscheinung legen. Eben so erscheint dem Exemplar in der Gattung seine Substanz als eine äußerliche Macht und darum als zwingendes Gesetz. Könnte es sich selbst so mit dem substanziellen Inhalt erfüllen, daß es sich frei der Substanz hingäbe (etwa indem es sich in ihr wüßte), so wäre der Sieg der Gattung sein Triumph. Beides ist aber nicht der Fall, und deswegen ist bei aller Annäherung beider Seiten die negative Beziehung beider nicht ganz verschwunden, sondern ihr Verhältniß ist Gegensatz, freilich ein Gegensatz schon Verwandter, d. h. Proceß, Gattungsproceß. Wegen dieses Verhältnisses stehen beide im umgekehrten Verhältniß, so daß der Sieg der einen Seite die Niederlage der andern, und umgekehrt, ist, und jede nur auf Kosten der andern sich geltend macht.

b. Betrachten wir diesen Conflict genauer, so ist die Gat-

tung, wie wir gesehen haben, nichts Unwirkliches mehr, sondern ist wirksam. Als solche bethätigt sie sich, verwirklicht und erhält sich. Wegen des zuletzt erwähnten Verhältnisses kann sie dies aber nur auf Kosten der Exemplare, denn diese stehen ihr gegenüber als die die Existenz der Gattung verhindernden: die Geschlechter als die Momente der Gattung sind getrennt, und also existirt die Gattung nicht in ihrer Ganzheit, sie erscheint halbirt. Darum verwendet sie die Exemplare als Mittel, die ihr dienen müssen, denn was man zum Mittel macht, das läßt man nicht gelten, sondern negirt es, sie muß aber negiren was sie (ganz) zu seyn verhindert. Indem die Gattung sich also verwirklicht, geschieht dies so, daß sie die Exemplare sich unterwirft und ihre Einseitigkeit, in der allein sie sind was sie sind, aufhebt. (Die Geschlechter vereinigen sich.) Weil aber die ihr gegenüberstehende Seite der Einzelheit eben so berechtigt ist wie sie, kommt es nur in einzelnen Momenten zu einem solchen Sieg über den Gegner. Nur auf Momente vereinigen sich die Geschlechter, und diesen Momenten folgt eine größere Sprödigkeit beider Seiten als vorher (der Widerwille oder auch die Wuth der beiden Exemplare nach der Befriedigung). Zwar fixirt die Gattung das Product jener Vereinigung, in welchem sie sich verwirklicht. Dieses Product ist das Geschlechtlose (der Fötus ist anatomisch androgyn, das Kind physiologisch neutrius generis), d. h. die Vereinigung der beiden Geschlechter, durch die die Gattung realisirt wird, scheint eine dauernde Existenz zu haben, zu der es bei jenen ersten Exemplaren nicht kam. Aber auch hier ist die Indifferenz der Geschlechter nichts

Bleibendes. Der Fötus wird anatomisch, das Kind physiologisch Individuum eines Geschlechtes, diese Einseitigkeit bildet sich immer mehr aus, zuerst läßt die Gattung sie gewähren, hat sie ihre höchste Stufe erreicht (sind die Exemplare reif geworden), so tritt die Gattung gegen diese, früher geschlechtlosen, Exemplare in Kampf, wieder hebt sie ihre Einseitigkeit auf, wieder fixirt sie in einem geschlechtlosen Product ihren Sieg, wieder wird dieses ein Geschlechtliches, und so fort ins Unendliche. Kurz, ist gleich die Gattung etwas Reales, so kommt sie doch nur auf Momente zur Wirklichkeit, und in der Verwirklichung derselben geschieht gerade das Gegentheil von dem, was sie wollte, gerade die geschlechtlichen Exemplare werden gemehrt, sie verliert sich an die Einzelheit, und hat immer nur die Bedeutung eines Sollens, das zu einem rechten Seyn nicht zu kommen vermag. c. Andrerseits das Exemplar ist allerdings verallgemeinertes Einzelnes, weil es aber in der Gattung sich nicht findet, sondern sie ihm als äußeres Gesetz, als Pflicht, gegenüber steht, ist das Verhältniß noch immer Conflict beider Seiten. Wie darum die Gattung auf Kosten des Exemplars sich zu verwirklichen trachtet, und dazu das Exemplar zu einem bloßen Mittel ihrer Verwirklichung herabsetzt, so will andrerseits das Exemplar die Gattung zum Mittel der Steigerung seines Einzel-Daseyns (d. h. seiner Befriedigung, Lust) machen. So trachtet das Exemplar darnach, sich der Gattung zu bemächtigen und sie als Mittel seiner Befriedigung zu benutzen. Indem aber das Exemplar in dem Verhältniß zur Gattung steht, daß ihm dieselbe äußerlich ist (als ein Anderes, Fremdes, Gesetztes), die Gattung selbst aber

nicht äußerliche Existenz hat, sucht das Exemplar seine Befriedigung dadurch zu erreichen, daß es zum Mittel derselben Etwas macht, welches Repräsentant derselben Gattung seyn kann, und doch gegen das Befriedigung suchende Exemplar die Bedeutung hat, ein Anderes, specifisch Verschiedenes, zu seyn. Dieses specifisch Andere, das doch Repräsentant derselben Gattung seyn kann, ist ein Exemplar des andern Geschlechtes, und zwar nur in dem Moment, wo es Repräsentant der Gattung ist, d. h. im Momente der Brunst *). Indem es dieses Exemplar zum Mittel macht, will es sein eignes Daseyn steigern, und diese Steigerung seines Daseyns oder diese Befriedigung ist das Object seiner Begierde. Aber wie wir oben sahen, daß bei dem Angriff der Gattung auf das Exemplar sie nur momentan siegt, eigentlich aber sich der Conflict ins Endlose hin vermehrt, so zeigt sich hier das Gleiche. Die Befriedigung des Exemplars, indem es sich das die Gattung repräsentirende Exemplar unterwirft, ist nur eine momentane, und es zeigt sich, daß in ihr gerade das Gegentheil von dem erreicht ward, was gesucht wurde. Gesucht wurde die Steigerung des einzelnen Daseyns, und erreicht wurde gerade, daß das einzelne Daseyn der Gattung unterliegt. Denn wenn auch nicht alle Geschöpfe, wie es bei Einigen wirklich der Fall ist, nach-

*) Wenn es noch eines Beweises dafür bedürfte, wie oben bemerkt ward, daß die Geschlechtsgemeinschaft des Menschen etwas ganz Anderes ist als der thierische Gattungsproceß, so wäre er darin gegeben, daß die Brunst, die beim letztern conditio sine qua non ist, für die erstere zum Hinderniß wird. (Vgl. m. Grundr. der Psychol. 3te Aufl. §. 26.)

dem die Geschlechtsfunction vollendet ist, ihr Einzel-Daseyn ganz verlieren, so tritt doch bei Allen der partielle Tod (die Erschlaffung) ein. Also gerade dies, was die Befriedigung gewähren sollte, deprimirt das Daseyn des einzelnen Exemplars, aus dieser Depression will es sich wiederum erheben, d. h. der Befriedigung und Erschlaffung folgt wieder die Begierde, und so fort ins Unendliche. Wie wir endlich sahen, daß die Gattung, indem sie das Moment der Einzelheit an sich hat, zwar nichts Unwirkliches mehr ist, aber auch, weil die Einzelheit ihr noch gegenüber steht, nur die Realität eines Sollens hat, so zeigt sich auch hier das Analoge. Das Exemplar ist zwar verallgemeinertes Einzelnes und als als solches der Vergänglichkeit enthoben, es pflanzt sich fort; weil ihm aber das Allgemeine doch noch so gegenüber steht, daß es nur in Momenten zu einer wirklichen Vereinigung beider Seiten kommt, sonst aber der Conflict derselben dauert, so pflanzt es sich nicht fort als dieses Exemplar selbst, sondern nur seine Substanz (sein Blut) dauert fort, die Exemplare selbst haben die bloße Existenz des dienenden Mittels, und gehen an der Gattung zu Grunde.

3. Das Resultat des Gattungsprocesses ist also der progressus in infinitum. Das Allgemeine nämlich, das sich auf Kosten des Einzelnen bethätigen will, hebt ihre Einzelheit wirklich auf und zeigt sich darin als Macht über jene, als der Zweck, wogegen sie nur Mittel sind; aber wenn ihr dies gleich gelingt, ja wenn sie gleich diesen Sieg in einem Product fixirt, so ist doch auch dieses Product ein Exemplar, das wieder Mittel werden muß, u. s. f. ins Unendliche. Das Einzelne dagegen sucht sich des Allgemeinen (und da die-

ses nicht als äußere Existenz auftritt, eines Repräsentanten desselben) zu bemächtigen. Es macht die Gattung zum Mittel seiner Lust, und weiß sich und seine Befriedigung als den Zweck. Aber die Befriedigung ist nur momentan, sie gebiert daher immer wieder die Begierde, u. s. f. ins Unendliche. Reflectiren wir nun darauf, was der Progreß ins Unendliche überhaupt eigentlich ist, oder was dasselbe heißt, was denn die Wahrheit des unendlichen Progresses ist, so werden wir darin erkennen, was wir dann bei dem Progreß ins Unendliche, den wir hier betrachten, eigentlich oder in Wahrheit haben. Der Progreß ins Unendliche hat zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Beurtheilungen erfahren. Aristoteles ging von der, seiner würdigen Voraussetzung aus, daß, da beim Progreß ins Unendliche das Denken am Ende sey, nothwendig, wo er erscheine, ein Fehler im Denken vorgefallen seyn müsse. Daher ist ihm Etwas ad absurdum führen oder Etwas im endlosen Progreß endigen lassen ganz gleich bedeutend. Ganz dem entgegengesetzt (und doch vielleicht aus demselben Grunde, weil hier nämlich das Denken ausgeht) hat man in unseren Tagen einen großen Respect vor dem Progreß ins Unendliche, einen Respect, der daher stammt oder dadurch wenigstens gemehrt wird, daß hier das Wort unendlich üblich ist und in infinitum, statt daß es genauer wäre zu sagen endlos und in indefinitum. Fassen wir aber diesen scheinbaren Feind des Denkens näher ins Auge, so zeigt sich, daß der unendliche Progreß nur dort, aber dort auch immer, zum Vorschein kommt, wo zwei Entgegengesetzte als gleich berechtigt erscheinen, und,

sey es nun weil man sie nicht zugleich faßt, sey es daß ihre Einheit in einer bestimmten Sphäre nicht zum Vorschein kommen kann, alternirend bald der eine und bald der andere Factor hervortritt. Mit andern Worten, der unendliche Progreß ist immer die Forderung, Entgegengesetztes als identisch zu setzen, und die Identität des Entgegengesetzten ist die Wahrheit jedes unendlichen Progresses, auf die er, als auf seine Wahrheit hinweist. Es sey erlaubt diese Sätze, die in ihrer Allgemeinheit die Logik beweist (vgl. m. Grundr. §. 49), an einem bestimmten endlosen Progreß zu rechtfertigen. Durch fortwährendes Theilen irgend eines Quantums, z. B. einer Linie, kommt man bekanntlich zum endlosen Progreß, oder, wie man es gewöhnlich ausdrückt, dieses Theilen geht ins Unendliche. Sieht man nun genauer zu, wie dieser Progreß entsteht, so dadurch, daß man in der Linie AB als Ganzem einen Theil AC denkt. Bliebe man nun dabei stehn, daß dieses Letztere Theil ist, so würde daraus nur gefolgert werden, daß es einem Ganzen angehöre. Wenn man darum nun weiter geht und sagt, dieses AC habe selbst wieder Theile, so geschieht dies nur, indem man das was man eben als Theil genommen hatte, jetzt als Ganzes nimmt, woraus sich denn sogleich ergeben wird, daß es AD als Theil enthalten wird. Von AD wird man denn eben so nur dann zu seinem Theil AE kommen, wenn man es nicht wie so eben als Theil, sondern als Ganzes faßt u. s. f. Also an diesem Beispiel ist nachgewiesen, daß der endlose Progreß entsteht durch das alternirende Hervortretenlassen

entgegengesetzter Bestimmungen, was die erste Behauptung war. Wie steht es mit der zweiten, daß nämlich in dem endlosen Progreß die Forderung enthalten sey, entgegengesetzte Bestimmungen als Einheit zu denken? Wenigstens der gesunde Menschenverstand und der Mathematiker sehn in jenem Progreß diese Forderung. Jener, wenn die sich wiederholende Beobachtung, daß die Erde in ihrer Bewegung hier, und nicht hier und wieder hier und abermals nicht hier ist u. s. f., ihn dahin bringt, eine in sich zurücklaufende Bahn zu denken, worin enthalten ist, daß die Erde wieder hier, d. h. vermöge ihres Nichthierseyns hier ist. Eben so der Mathematiker, wenn er aufgefordert wird, den bekannten Trugschluß zu lösen, nach welcher Achilles keine Schildkröte im Lauf einholen kann. Bekanntlich beruht der Beweis, daß ein sich langsam bewegender Körper **B** von einem schneller sich bewegenden **A** nicht eingeholt werden könne, auf folgendem Räsonnement: Es sey die Geschwindigkeit von **A** das Doppelte der von **B**, und der Zwischenraum zwischen beiden = 100, so wird, wenn **A** diese zurückgelegt hat, **B** einen Vorsprung noch von 50, sind diese zurückgelegt, von 25 haben, und so fort ins Endlose, weil durch Halbiren ins Endlose nie der Quotient = 0 werden kann. Das Räsonnement schiebt, vermittelst der Theilbarkeit der Linie ins Unendliche, den Punkt des Zusammentreffens ins Endlose hinaus, indem es nie dazu gelangen läßt. Arithmetisch ausgedrückt wird also der Zwischenraum zwischen beiden die Reihe 100 + 50 + 25 ...... geben. Die Schwierigkeit wird durch geometrische Construction gelöst, wenn man einen Punkt fixirt, dessen Entfernung

vom Ausgangspunkte des A = 100 ist. In diesem Punkte *müssen* sie zusammentreffen. Was geschieht aber, wenn man so in dieser Construction das Doppelte von der ursprünglichen Distanz denkt? Offenbar hat man was jenes Räsonnement *nur als Ganzes* nahm, hier auch als *Theil* genommen. Oder anders ausgedrückt, indem der Geometer uns zumuthet die *Totalität* des zu durchlaufenden Weges zu denken, fordert er nur, daß man Getheiltseyn und Ganzes in Gedanken *verbinde*, eben wie der *Arithmetiker* sich durch jene Reihe nicht schrecken läßt sondern verlangt, man solle sie summiren d. h. *Unendlich* viele in einem *endlichen* Ausdruck zusammenfassen. — Sehen wir nun zu, ob bei *dem* unendlichen Progreß, zu welchem wir durch Betrachtung des Gattungsprocesses gekommen sind, es sich auch so verhält, und ob vielleicht auch nur die Identität zweier Entgegengesetzten festzuhalten ist, um aus ihm herauszukommen.

4. Eine solche ist nun in der That in dem, was sich als Resultat des Gattungsprocesses erwies, nicht nur angedeutet, sondern ganz bestimmt ausgesprochen. Es hat sich nämlich gezeigt, daß das *Allgemeine* (die Gattung) sich producirt, und daß das Product seiner Thätigkeit ein *Einzelnes* (das erst Geschlechtlose, welches dann geschlechtliches Exemplar) ist. Es zeigt sich also, daß das Allgemeine *sich* producirt, indem es ein *Einzelnes* producirt, d. h. daß das Product *Einheit des Allgemeinen und Einzelnen* ist. Auf der andern Seite sahen wir, daß das Exemplar sich befriedigte, d. h. *sein* Daseyn steigerte, aber diese Befriedigung war gerade zu Grunde gehen an der Gattung. Es zeigt sich also, daß

das Einzelne sein Daseyn steigert, und diese Steigerung des Daseyns des Einzelnen gerade im Siege des Allgemeinen besteht, also hier eine Einheit des Einzelnen und Allgemeinen. Auf jeder der beiden Seiten haben sich also die entgegengesetzten Momente verbunden, dort, indem das Allgemeine sich im Einzelnen producirt, sehen wir ein Einzelnes, welches das Allgemeine ist, hier, indem das Einzelne sich befriedigt, indem es sich dem Allgemeinen unterwirft, haben wir ein Allgemeines, welches Affirmation des einzelnen Daseyns ist. Diese Identität Entgegengesetzter erscheint nun deswegen hier als Progreß ins Unendliche, weil nach dem Verhältniß, in welchem beide entgegengesetzte Momente zu einander stehen, es nicht möglich ist, daß jedes derselben in dem andern sich selber erkenne. Die Gattung producirt sich in dem Product des Gattungsprocesses, wegen jenes Verhältnisses ist sie daher befriedigt und ruhig in dem Producte nur in so fern und so lange, als dies Product nicht geschlechtliches Exemplar ist. Da es aber doch Exemplar ist, so fällt beides für die Gattung auseinander: Dieses Product ist erst Allgemeines (die Gattung selbst), hernach aber Exemplar (gegen die Gattung feindselig). Zuerst also ist sie ruhig, hernach aber will sie das Exemplar besiegen, und so fort. Eben so das Exemplar befriedigt sich im Gattungsproceß, weil es aber noch im feindseligen Verhältnisse zu dem Allgemeinen steht, kann es nicht sich darin befriedigt finden, daß es sein Einzel-Daseyn aufgegeben hat. Nun gibt es aber in seiner Befriedigung seine Einzelheit auf. Also erscheint beides als auseinanderfallend: Zuerst hat

es sich befriedigt und hernach ist seine Einzelheit aufgegeben (sein einzelnes Daseyn negirt oder deprimirt). Würde in einem und demselben Momente das Allgemeine beruhigt seyn und die Einzelheit des Productes sich geltend machen, so daß das Allgemeine sich in dem Einzelnen wüßte, würde andrerseits das Einzelne eben darin sein Daseyn gesteigert fühlen, daß es sich aufgibt, — so wäre für beide kein unendlicher Progreß mehr da, und er zu seiner Wahrheit gekommen. Hierzu aber kommt es in der Natur nicht, und kann auch, wie in der Folge gezeigt werden wird, nicht dazu kommen. Eben darum muß aber auch die Natur in ihrer höchsten Erscheinung auf den endlosen Progreß hinauslaufen. Hier tritt nämlich der zweite von den S. 63. erwähnten Fällen ein: die Sphäre der Natur duldet ein solches Identischwerden der beiden entgegengesetzten Bestimmungen nicht, um die sichs hier handelt. Darum aber treibt dieser endlose Progreß dazu, mit unserm Denken über diese Sphäre hinauszugehn. Ist nämlich der unendliche Progreß nie etwas Anderes, als die Forderung, Entgegengesetztes als identisch zu fassen, so ist er dies auch dort, wo er in der Wirklichkeit sich zeigt, wie ja auch in dem einen der oben angeführten Beispiele unzweifelhaft die Erde endlos hier und nicht hier ist, dennoch aber der Vernünftige nicht ins Endlose dem hier- und nicht hier-Seyn nachgeht, sondern beides zusammenfaßt und nun die fertige Regel, d. h. einen bestimmten und endlichen Ausdruck für jenen endlosen Wechsel hat. Ganz eben so ist der Progreß der ins Endlose sich mehrenden Individuen, welche im Verlauf des Gattungsprocesses dem Allgemeinen ent-

gegentreten, für uns die Forderung, es als identisch mit dem Einzelnen zu fassen. Es trat ferner dem Einzelnen im endlosen Progreß der Sieg des Allgemeinen entgegen. Dieser Progreß ist die Forderung, das Einzelne als identisch mit dem Allgemeinen zu fassen, d. h. ein Verhältniß zu denken, in dem das Einzelne im Allgemeinen nicht ein Fremdes, sondern sein eignes Wesen erfasse. Die Wahrheit jenes unendlichen Progresses ist die wirkliche Identität beider Factoren, oder daß das Allgemeine im Einzelnen zu sich selbst komme, darin sich beruhige, und das Einzelne im Allgemeinen bei sich bleibe und sich selbst erhalte. Diese Wahrheit aber jenes unendlichen Progresses ist in der Natur nicht zu finden, sie denken heißt darum über die Natur hinausgehn und den Begriff des Geistes denken. Die Nothwendigkeit des Ueberganges vom Gattungsproceß zum Geiste hat daher nicht den Sinn, daß der letztere Product des erstern wäre. Im Gattungsproceß werden nur Thiere erzeugt, und auch die kreuzende Paarung, durch welche sich weil. La Mettrie lächerlich gemacht hat, welche aber neuerlich bei s. g. Naturphilosophen wieder zu Ehren gekommen ist, könnte höchstens Unnatürliches hervorbringen, Unthiere nämlich, nicht aber ein Ueberthier wie den Menschen, welcher als Geist das eigentliche Ueber-Natürliche ist. Der Sinn jenes Ueberganges ist, daß die Betrachtung des Gattungsprocesses zeigt, daß das Denken sich selber widersprechen würde, wenn es bei ihm als bei dem höchsten Denkbaren stehen blieb, daß es vielmehr über ihn hinausgehn muß und zwar zu dem, was in ihm als nie erreichtes aber angestrebtes Ziel erscheint. Der Proceß

oder, in welchem jenes Ziel erreicht ist, ist der über die Natur hinausgehende, sie aufhebende Proceß — der Geist.

§. 7.

Der Geist ist die wirkliche Identität des Allgemeinen und Einzelnen d. h. er ist wirkliches oder concretes Subject. Diese Bestimmung ist mit der früheren, daß er Freiheit sey, identisch, nur ist darin jene näher bestimmt.

1. Wenn sich uns dieser Begriff des Geistes doch ergeben hat aus der dialektischen Betrachtung des Gattungsprocesses, in diesem aber die beiden sich entgegengesetzten Factoren Gattung und Exemplar genannt wurden, so könnte es scheinen, als hätten wir den Begriff des Geistes auch so fassen können, daß wir sagten, er sey die Identität der Gattung und des Exemplars. Das ist nun hier geflissentlich nicht geschehen. Nicht etwa deswegen, weil es gleichgültig ist, und wir, weil doch die Gattung ein Allgemeines, das Exemplar ein Einzelnes ist, die letzeren Ausdrücke den ersteren substituiren können, sondern weil es geradezu falsch wäre, bei dem Resultate, zu welchem wir gekommen sind, die Ausdrücke: Gattung und Exemplar noch zu gebrauchen. Es ist nämlich ganz richtig, daß die Gattung immer Allgemeines, das Exemplar immer Einzelnes ist, aber nicht umgekehrt ist das Allgemeine immer Gattung oder das Einzelne immer Exemplar. Vielmehr stehen das Allgemeine und Einzelne im Verhältniß der Gattung zum Exemplare nur so lange, als diese beiden Factoren noch so feindselig gegen einander bestimmt sind, wie wir

sie bisher betrachtet haben. Das Allgemeine ist also nur Gattung, so lange es im Gebiete der Natur vorkommt und da sich noch feindselig gegen das Einzelne verhält, und nur das, von der Gattung angefeindete und ihr entgegenstehende Einzelne verdient den Namen des Exemplars. Haben sie diese Stellung zu einander nicht mehr, so können sie nicht mehr so benannt werden, weil sie nicht mehr das sind, als was sie jene Namen verdienten. Es konnte deswegen, wo auf das Ziel des unendlichen Progresses hingewiesen ward, nicht gesagt werden, dieses Ziel sey, daß die Gattung im Exemplare zu sich komme, oder daß das Exemplar in der Gattung bei sich bleibe, sondern es konnte jene Forderung nur hinsichtlich des Allgemeinen und Einzelnen gestellt werden. Denn da ja Gattung nichts Anderes ist, als dasjenige Allgemeine, das sich nicht im Einzelnen seiner bewußt ist, Exemplar nichts Anderes, als dasjenige Einzelne, welches das Allgemeine sich noch gegenüber hat, so wäre von der ihrem Begriffe nach bewußtlosen Gattung oder dem seinem Begriffe nach egoistisch-begierlichen Exemplar die Vereinigung mit dem andern Factor zu verlangen der Forderung gleich, daß das Eisen ein hölzernes Eisen und das Holz ein eisernes Holz sey. Die wirkliche Identität der Gattung und des Exemplars ist eine contradictio in adjecto, die Identität des Allgemeinen und Einzelnen ist etwas Anderes, weil sie die Identität der Momente ist, die nur so lange sie unvereinbar waren, Gattung und Exemplar hießen. [So ist die Krystallform des Kochsalzes nicht eine Einheit der Form des Na-

triums und der Form des Chlors, sondern sie ist die Form eines Körpers, welcher die beiden Factoren in sich als aufgehobene enthält, die von einander gesondert jene beiden Formen haben würden. Das Ineinanderschieben beider Formen würde nie jene geben.] Es wäre vielleicht überflüssig gewesen, diese Digression über den Ausdruck zu machen, wenn nicht in der neueren Zeit eine ungenaue Ausdrucksweise (die immer ihren Grund im unklaren Denken hat) sich in die philosophischen Schriften eingeschlichen hätte, welche das Verständniß der Philosophie erschwert und sie in Mißcredit bringt, und die eben nur in dem Fehler ihren Grund hat, den wir hier zu rügen suchten. Dieser Fehler besteht nämlich darin, daß, wenn von einer Entwicklung die Rede ist, ein Name, welcher eine bestimmte Entwicklungsstufe bezeichnet, auf andere, höhere oder niedrigere, angewandt wird. So ein Fehler wird zum Beispiel in den naturphilosophischen Werken begangen, welche sagen: das Thier sey ein noch nicht fertiger Mensch, — oder das Weib sey die Pflanze u. dgl. Beleuchten wir jenen ersten Ausspruch genauer, so ist ein Solches, das kein fertiger (d. h. wirklicher) Mensch ist, kein Mensch, also auch nicht Mensch zu nennen; genauer ausgedrückt, wäre jener Satz: das Thier ist ein Mensch, der nicht Mensch ist. Es zeigt sich also sogleich, daß jener Satz nicht eigentlich zu verstehn ist, dann sagt er freilich nichts Gefährliches, aber freilich auch überhaupt nichts. Solche Sätze, die allerdings getadelt werden müssen, sind nun von denen aufgegriffen, die aller Naturphilosophie spotten und die es vergessen, daß, wenn sie etwa sagen: „die

Natur befolge einen bestimmten Plan, den sie realisire, und dessen (unvollkommnere und vollkommnere) Realisation die verschiedenen Geschöpfe zu erkennen geben", sie ganz dasselbe sagen, was jene Naturphilosophen meinen. Uebrigens muß man es erklärlich finden, daß bei denen, die sich Philosophen nennen, man ihre Meinung nicht hinter, sondern in den Worten sucht, da ein Philosoph, der sich nicht beim Wort halten läßt, schlimmer ist als der Jurist, von dem das böse Sprichwort sagt, er lasse sich beim jus nicht halten.

2. Wird die postulirte Einheit gedacht, so gibt dies den Gedanken concreter oder wirklicher Subjectivität. Mit dem Worte Subject wird nämlich zum Unterschiede vom bloßen Substrat ein Solches bezeichnet, das nicht wie das letztere von Außen Veränderungen erleidet, sondern vielmehr von Innen setzt. Darum ist schon die sich entwickelnde Pflanze, das sich bewegende Thier, Subject ihres Wachsthums und seiner Bewegung. Allein weil ihr Wachsthum immer von Außen bedingt, seine Bewegung immer durch Natur-Instinct und äußere Impulse determinirt ist, deswegen ist ihre Subjectivität nicht wirkliche, ausreichende Subjectivität. Der Mensch als freier Urheber seiner Handlungen zeigt volle oder concrete Subjectivität, während die Thiere, wie Cuvier dies hübsch sagt, sich nur bis zu solchem Thun erheben, welches der Mensch im Traum zeigt; in der That wenn der Träumende eine Fliege wegscheucht, so ist er darin nicht frei, und also nicht alleiniges d. h. vollständiges, concretes, Subject seiner Thätigkeit. Das sind nun die Naturwesen

nie, und darum muß ihre Subjectivität im Gegensatz gegen die concrete als abstracte, im Gegensatz gegen die vollständige und wirkliche als verkümmerte, unwahre Subjectivität bezeichnet werden. Solche verkümmerte Subjectivität tritt uns nun in den Einzelwesen der Natur entgegen. Das Einzelne ist die abstracte und unwahre Existenzweise der Subjectivität. Was ein einzelnes Naturwesen (eine Biene z. B.) thut, hat seinen Grund nicht sowohl in seinem individuellen Wesen, sondern in dem Wesen, dessen Wiederholung und Beispiel es ist. Wir haben es oben immer Exemplar genannt, weil es nur als Solches gilt, nicht individuellen Werth hat. Eben weil es nur eine Wiederholung, gleichsam ein Abdruck (copy) jenes allgemeinen Wesens, seines Typus, ist, deswegen ward gesagt, das Einzelne falle mit dem Besonderen ganz zusammen, es wird mit Recht Stück, espèce, genannt, ganz wie wir von Stücken oder *species* in einem Naturaliencabinet sprechen, worunter wir ein Solches verstehn; das nur die Art (species) vertreten soll, und das eben deswegen durch ein anderes Stück, wenn es nur die Art eben so gut darstellt, ersetzbar ist. Weil ein einzelnes Naturwesen nur dies ist, deswegen wird es auch mit Recht nur mit dem Artsnamen bezeichnet; der Mensch hat sein nomen proprium, und wird mit dem Artsnamen nur bezeichnet, wo er nicht als individuell berechtigt angesehen wird, so der Sclave, welcher homo genannt wird, oder aber so weit er als Ersetzbares gedacht wird. So will man einen Menschen, der einen Brief auf die Post trage, oder ein Feldherr verlangt neue tausend Mann zum Ersatz für die verlornen.

Hier kommt es gar nicht darauf an, daß es Menschen, geistige Wesen sind; könnte man laufende oder sicher schießende Thiere oder Maschinen haben, so nähme man diese. Was bei dem Menschen eine Ausnahme ist, oder besser nur von einer Seite des Menschen gilt, dies gilt vom natürlichen Einzelwesen immer und ganz. Es ist das absolut Ersetzliche, weil es nur ein zufälliger — deswegen auch absolut hinfälliger — Repräsentant einer Art ist. Ich, d. h. der Mensch als solcher, ist kein Exemplar, ist kein Einzelwesen, weil er nur einmal existirt, und darum nicht copy ist, sondern unersetzbares Original. Er ist dies, indem seine Thätigkeit originaliter in seinem individuellen Wesen begründet ist. Darum ist er das vollständige oder wirkliche Subject derselben, weil er nicht mehr seinem allgemeinen Wesen gegenüber steht, und dieses als ein besonderes Beispiel vertritt, sondern weil er wirkliche Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist, indem die allgemeine Menschennatur durch ein besonderes Naturell rc. sich zu einem concreten Subject concentrirt hat.

3. Wenn aber jetzt vom Geiste gesagt ist, er sey wirkliche Identität des Allgemeinen und Einzelnen, oder sein Begriff sey, daß das Allgemeine im Einzelnen zu sich komme, das Einzelne im Allgemeinen in sich bleibe, so scheint dies etwas ganz Anderes zu seyn, und nicht im geringsten Zusammenhange zu stehn mit dem, was oben im §. 5. als der Begriff des Geistes aufgestellt war, wo gesagt ward, sein Wesen sey Freiheit. Diese scheinbare Differenz ist aber nicht größer als jede zwischen einem unbestimmteren und bestimmteren Ausdruck, eine solche

freilich muß zwischen beiden Statt finden, da dort das Verhältniß der Natur zum Geiste im Allgemeinen betrachtet war, hier aber ein speciellerer Nachweis gegeben ist, wie die Natur auf den Geist hinweist. Es war dort als der Begriff des Geistes die Freiheit bestimmt, unter Freiheit aber sollte nichts Anderes verstanden werden, als bei sich seyn; dies, sagten wir, sey der Geist als die Negation der Natur. Hier läßt sich nun zeigen, in wiefern Bei sich seyn und Negation der Natur seyn nur dort Statt findet, wo wirkliche Subjectivität gegeben ist. Es war dort nur im Allgemeinen gesagt, daß in der Natur der Gedanke sich äußerlich geworden, gleichsam auseinander gegangen sey. Was es mit diesem Sich Aeußerlich werden für eine Bewandtniß hat, und wie dies Außereinander das von der Natur unabtrennliche Wesen sey, haben wir jetzt gesehen, indem wir die höchste Stufe derselben betrachtet haben. Die Momente des Gedankens sind (wie die Logik zu zeigen hat) das Moment der Allgemeinheit und der Besonderheit. Diese beiden Momente treten auseinander in der Natur, und wenn in der Natur die unendlich vielen Einzelnen (Atome) vergeblich suchen in eine einfache Allgemeinheit (Centrum) sich zu vereinigen, so haben wir auch gesehen, daß auf der höchsten Entwicklungsstufe Allgemeines und Einzelnes feindselig gegeneinander dastehen, und auch hier die wirkliche Identität vergeblich angestrebt wird. Also auch hier ist der Gedanke sich noch äußerlich geblieben, er hat sich nicht gefunden, ist nicht zu sich (seine Momente nicht zu einander) gekommen. Dies ist das Ziel, daß der Gedanke, in dem

seine Momente sich gefunden haben, zu sich gekommener, bei sich seyender Gedanke sey. Das Ziel der Natur aber ist ihr Ende, ihre Negation, und wir haben als das Ende des Gattungsprocesses gesehen, daß wirklich Allgemeines und Einzelnes zusammengekommen, identisch geworden sind. Dies geschieht nur in der wirklichen Subjectivität, wo allgemeines Wesen und besondere Existenz zusammenfallen. Die Natur bringt keine wahre Subjectivität hervor, denn ihre Gattungen zeigen sich nicht als solche, indem sie nicht in die Entwicklung treten, worin sich Subjectivität bethätigt, sondern unverändert bleiben. Die Menschheit, welche durch die Menschen-Individuen weiter kommt, ist eben darum nicht Gattung. Eben so wenig zeigt sich wahre Subjectivität in den Exemplaren der Natur. Diese haben ihre Substanzialität (Unsterblichkeit nach Plato und Aristoteles) außer sich in der Gattung, an der sie eben deswegen als ihre vorübergehenden Accidenzien zu Grunde gehen, während der Mensch sich darin als nicht bloßes Exemplar erweist, daß er substanzielles, mit allgemeinem Inhalt erfülltes und darum sich behauptendes Subject ist. Wurde also dort oben gesagt, daß der Geist Bei sich seyn, Freiheit sey, — haben wir hier ihn die Identität des Allgemeinen und Einzelnen oder wirkliches Subject genannt, so zeigt sich, daß beide Ausdrücke dasselbe sagen, nur daß der letztere, eben weil er sich ergab, indem wir die Natur ihr Ende erreichen, sich negiren, ließen, uns auf bestimmtere Weise zeigt, wie der Geist die Negation der Natur ist.

4. Eins scheint indeß bei der aufgestellten Begriffsbestimmung mißlich zu seyn. Sie scheint durchaus gar keinen Berührungspunkt mit der Vorstellung zu haben, die sonst mit dem Worte Geist verbunden wird. Wenn nämlich diese sich auch noch gefallen ließe, daß das Wesen des Geistes Bei sich seyn, Freiheit, sey, so, scheint es, wird sie sich mit dieser logischen Bestimmung, daß der Geist Identität des Allgemeinen und Einzelnen sey, nicht zufrieden geben. Wir könnten uns nun dabei beruhigen, daß, wie gezeigt, diese zuletzt gegebene Definition des Geistes im Grunde mit der, nach welcher er Bei sich seyn ist, identisch ist. Allein hier könnte doch vielleicht der Verdacht einer Subreption entstehn, und so möchte es gerathener seyn, durch eine kurze Erörterung nachzuweisen, wie die gewöhnliche Vorstellung gar nicht gegen die von uns aufgestellte Begriffsbestimmung spröde zu seyn braucht. Es ist nur hier daran zu erinnern, daß, da von einem sich Entwickelnden die Rede ist, die Richtigkeit jeder aufgestellten Begriffsbestimmung bei einer Entwicklungsstufe mehr in die Augen springend ist, als bei der andern. Man wird es deshalb nicht verdenken, wenn hier, um die aufgestellte Definition auf die kürzeste Weise der Vorstellung plausibel zu machen, gerade die Entwicklungsstufe des Geistes zum Prüfstein unserer Definition genommen wird, an welcher sie am besten bestehen wird. Denn zeigt sich, daß unsere Definition von einer Entwicklungsstufe des Geistes richtig, und ihre Richtigkeit anerkannt ist, so wird wenigstens dies nicht mehr zu behaupten seyn, daß sie ganz abenteuerlich oder unerhört ist. Als eine solche Entwicklungsstufe des Gei-

ses, die noch dazu die Bequemlichkeit hat, daß wir sie leicht hervorbringen können, nehmen wir das Selbstbewußtseyn oder das Ich. Ich ist in der That nichts Anderes als eine solche wirkliche Identität des Allgemeinen und Einzelnen. Die allereinzelste, individuellste Bezeichnung, die es gibt, ist Ich, und in diesem Bewußtseyn zaudert man, ehe man von sich mit seinem Namen spricht. Zugleich ist diese Bezeichnung die allerallgemeinste, denn Jeder ist Ich. Und nicht nur im Sinne der Gemeinsamkeit nennen wir das Ich das Allgemeine, sondern gerade das Ich ist die allgemeine Grundlage aller particulären Zustände; von diesen kann man abstrahiren, das Ich ist das Allgemeine, wovon nicht abstrahirt werden kann. Im Ich läßt sich nachweisen, wie die beiden Momente, Allgemeines und Einzelnes, gerade so identisch geworden sind, wie es im vorigen §. gesagt ward. Das Allgemeine (die Substanz) des Menschen, das Denken, kommt zu sich, denkt sich selbst nur in einem Selbstbewußtseyn, einem Ich. Also das Denken, dieses Allgemeine, findet sich im Einzelnen, ist im Einzelnen zu sich gekommen und für sich selbst geworden. Andererseits: Ich, dieser Einzelne, indem ich mich als Allgemeines verhalte (denke), bin dabei am allermeisten bei mir. Gerade wenn ich meine Einzelheit am meisten festhalte, wie etwa in der Begierde und Leidenschaft, wo ich nur will, was ich will, da bin ich außer mir. Wo ich mich aber denkend verhalte, wo ich das Allgemeine, die Vernunft, in mir walten lasse und mich ihr hingebe, da bin ich frei, bei mir selbst, während ich in der Leidenschaft mente captus bin. Also Ich, der Einzelne, bin im Allgemeinen bei mir selbst

bleibend. — Es ist also hier bei einer Stufe des Geistes wenigstens gezeigt, daß was wir in der gewöhnlichen Vorstellung von ihr halten, mit dem übereinstimme, was als die Begriffsbestimmung des Geistes gegeben ward. —

§. 8.

Der Geist muß zuerst mit der Natürlichkeit verflochten erscheinen. Dies ist er, wo er zu seiner Existenzweise das animalische Leben hat und in einer Vielheit von Individuen erscheint. Jedes derselben ist ein beseelter Leib, und existirt nur als Einheit dieser beiden ihm gleich wesentlichen Factoren.

1. Was der Begriff eines Gegenstandes ist, dazu hat er zu werden; was seine Bestimmung ist, dazu sich zu bestimmen, und seine Entwicklung besteht in nichts Anderem, als dazu zu werden, was sein Begriff ist. War also der Begriff des Geistes Freiheit, so hat er erst frei zu werden; bestand seine Freiheit im Bei sich seyn, so hat er erst zu sich zu kommen; war seine Bestimmung, Negation der Materie (Idealität des Außereinanders) zu seyn, so muß er das Außereinander als negirt erst setzen. Hat er aber dies Alles erst zu thun, so liegt darin, daß er es noch nicht gethan hat, und daß er eben deswegen anfangs noch nicht als das ist, was er eigentlich, seinem Begriffe nach, ist. Es liegt dies schon im Begriffe des Anfangs selbst, daß anfangs das sich Entwickelnde noch nicht als das ist, oder als das erscheint, was es seinem eigensten Wesen nach ist. Der Anfang einer Entwicklung ist noch nicht sie selbst, sondern vielmehr kommt

sie nur zu Stande, indem vom Anfange weiter oder fort=gegangen, er also jedenfalls verlassen (negirt) wird. Ist nun der Geist ein sich Entwickelndes, so ist auch er am Anfange nicht das, wozu er sich entwickelt, und es gilt auch von ihm, was die Frage der Ungeduld andeutet, welche, wenn die Entwicklung nicht fortschreitet, fragt, was denn endlich (enfin) die Sache sey, daß nämlich erst am Ende die Sache sich als das zeigt, was sie ist. Da also der Begriff des Geistes Freiheit ist, und er sich anfangs noch erst befreien soll, so folgt daraus, daß er anfangs noch nicht als freier Geist ist, (oder noch nicht als frei erscheint), oder, da er die Negation der Natur erst werden soll, also noch nicht ist, so folgt daraus, daß er anfangs noch mit der Natur behaftet oder verflochten erscheint. Der Geist ist in dem (durch die Entwicklung aufzuhebenden) Anfange noch mit der Natürlichkeit behaftet, weil es seine noch nicht realisirte Bestimmung ist, von ihr loszukommen. Er ist nicht mehr bloßes Naturproduct, denn darüber ist er als Geist hinaus, eben so wenig erscheint er anfangs als das, was er eigentlich, d. h. endlich, ist, er erscheint daher also als der in die Natürlichkeit noch versenkte, noch an ihr klebende, Geist. Daß der Begriff des natürlich existirenden Geistes einen Widerspruch enthalte, soll gar nicht geleugnet werden. Nur diesem Widerspruch dankt er es, daß er nicht mit der Natürlichkeit behaftet bleibt, sondern darnach ringt, von ihr loszukommen. Wie dieses ihm immer mehr gelingt, hat die Geisteslehre zu zeigen, und zugleich anzugeben, wo und wann er von ihr loskommt.

2. Der Geist soll also eine natürliche Existenzweise haben; da er nun das Höhere gegen die Natur war, indem er sie in sich aufgehoben enthielt (S. 43), so ist es unmöglich, daß er eine andere als die unter den natürlichen Existenzweisen zur seinigen habe, welche die höchste ist, indem in ihr alle übrigen als aufgehoben enthalten sind. Im entgegengesetzten Fall würde der Widersinn entstehn, daß in der Reihe des natürlichen Daseyns, das Höhere gegen die ganze Natur als das Niedrigere erschiene gegen gewisse Naturproducte. Der Geist kann daher nicht als Stein, Krystall u. s. w. existiren, sondern die einzig mögliche aller natürlichen Existenzweisen ist für ihn die des animalischen Lebens, welches alle Daseynsformen vom Ausgedehntseyn bis zum Vegetiren in sich enthält. Der Geist erscheint also wegen seines mit der Natürlichkeit Behaftetseyns als Lebendiges. Der Begriff des lebendigen Geistes enthält nicht minder als der des natürlichsten Geistes einen Widerspruch, weil er nach seinem Begriff etwas Höheres zu seiner Existenzweise hat (das Wissen nämlich, was „der Güter höchstes ist"). Dieser Widerspruch, den der alte Ausdruck *animal rationale* naiv ausdrückt, ohne sich darum zu kümmern, daß eigentlich Substantiv und Adjectiv sich ausschließen, ist nur eine nähere Bestimmung des eben Zugestandenen und führt eben, wie dort schon angedeutet ward, dazu, daß der Geist die bloße Animalität von sich abstreift und sich über sie erhebt. Zunächst aber erscheint der Geist so, daß er, die Negation des räumlich-zeitlichen Daseyns oder der Materialität, lebt,

d. h. an räumlich-zeitliche, materielle Bedingungen gebunden erscheint.

3. Ist dies aber, so folgt, daß was vom Lebendigen überhaupt gilt, auch von dem Geiste gelten wird. Wenn nun die Naturphilosophie vom animalischen Leben bestätigt, was die Logik von der Lebendigkeit in abstracto beweist, daß es nur existiren kann in einer Pluralität von Lebendigen, so wird auch der Geist in seiner ersten Erscheinungsform in einer Vielheit lebendiger Geister, oder geistiger lebendiger Wesen erscheinen müssen. Solche nennen wir Individua und beschränken dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß, welcher es höchstens im Scherz gestattet, zwei Hunde auf der Straße als zwei „Individuen" zu bezeichnen, dieses Wort auf die Sphäre der geistigen lebendigen Wesen. Es gibt darum nach unserm Sprachgebrauch nur menschliche Individuen, wie wir denn auch oben bei Betrachtung der Thierexemplare vermieden haben von ihrem individuellen Daseyn zu sprechen, sondern es stets Einzel-Daseyn genannt haben. Daß der Geist hier als eine numerische Vielheit erscheint, davon liegt der Grund nicht in seiner Geistigkeit, sondern in seiner Natürlichkeit, wie denn auch der Mensch je mehr er diese und mit ihr die Rohheit überwindet, um so mehr sich dem einen Geist der Menschheit hingibt, und die religiöse Vorstellung der reinen und völlig naturfreien Geistigkeit die Vielheit abspricht. Die vielen Individuen zeigen also den Geist in räumlich-zeitlicher Existenz, oder wie seine Existenz animalisches Leben ist. Es folgt daraus, daß, wie der Ausdruck Individuum zu hoch war für solche Lebendige, die nicht geistiger Art sind, er nicht aus-

reichen wird für solche Geistige, die sich über das bloße Leben zu einer höhern Wirklichkeit erheben. Wo darum der Geist sich zum Ich erhebt, wo er Selbstbewußtseyn oder gar Denken wird, da kann vom Individuum nicht mehr die Rede seyn; das Individuum denkt nicht, sondern das selbstbewußte Subject, welches sich über die Individualität, und darum über die Natürlichkeit erhoben hat. L'homme qui pense est un *animal* dépravé, sagt Rousseau, und hat Recht — vom Standpunkt des animal aus.

4. Es folgt aber für diese Erscheinungsweise des Geistes noch Weiteres. Das Individuum — und da sich bis jetzt keine Unterschiede der Individuen ergeben haben, gilt was von einem derselben gilt von allen — das Individuum lebt. Nun lehrt abermals die Logik und bestätigt die Naturphilosophie, daß ein Lebendiges nur gedacht wird und existirt, als ein beseelter Leib oder als eine verkörperte (beleibte) Seele. Ein Lebendiges ist nur als Einheit der beiden Seiten, die man Leib und Seele zu nennen pflegt. Es muß aber sogleich bemerkt werden, daß diese Einheit nicht eine äußerliche Zusammensetzung bezeichnet, in der jedes selbstständig bliebe, nur daß sie durch simple Addition verbunden wären, sondern eine Einheit, in der jedes durch das andere gesetzt ist. Darum dürfen sie nicht als Stücke oder Bestandtheile bezeichnet werden, weil dies nur so viel hieße wie Summanden. Der arithmethische Ausdruck Factoren drückt ihr Verhältniß treffender aus, weil Factoren im Producte so verbunden sind, daß jeder durch den andern

(als Anzahl) gesetzt ist *). (Auch die Chemiker thäten besser, wenn sie in ihre Formeln für die chemisch zusammengesetzten Körper anstatt des Pluszeichens das Multiplicationszeichen setzten. N + O ist ein Gemenge wie die atmosphärische Luft, N × O eine chemische Einheit wie die Salpetersäure. In der erstern sind Sauerstoff und Stickstoff Bestandtheile, in der zweiten Factoren). — Wie daher Leib und Seele die beiden Factoren jedes Lebendigen, so auch des Individuums; ihm ist das Beseelt seyn gerade so wesentlich wie das Beleibt seyn, und der gemeine Sprachgebrauch hat vollkommen Recht, wenn er von einem Ermordeten d. h. einem Leichnam spricht, es für gleichbedeutend zu halten, wenn man sagt, er sey entseelt, oder er sey entleibt worden. Ob darum vorher gesagt wurde, der Geist müsse erscheinen als Individuum, oder ob gesagt wird, er müsse erscheinen als

*) Der Gebrauch des Wortes Factoren kann solchen Lesern gegenüber, welche ein Buch lesen, weniger um in seinen Sinn einzudringen, als um seinen Autor als einer bestimmten Schule angehörig zu etiquetiren, sein Bedenkliches haben. Wie, wenn heute Zwei eine Disputation über den Ursprung der Vorstellungen hätten und der Eine von Sensation und Reflexion, der Andere von äußerm und innerm Sinn spräche der Chorus der Zuhörer den Einen einen Lockianer, den Andern einen Kantianer nennen, sehr Wenige aber dies bemerken würden, daß Beide dasselbe sagen, so wird, wer Leib und Seele Factoren des Lebendigen nennt, wegen dieser seiner „Factorenlehre" schwerlich widerlegt, gewiß aber als Anhänger des „überwundenen" Identitätssystems bezeichnet werden. Dieser Vorwurf, der wahrlich nicht der schlimmste ist, der einem Philosophirenden gemacht werden könnte, würde vielleicht vermieden, wenn anstatt „Factoren" Momente gesagt würde, denn — verba valent. Dieser Ausdruck aber ließe im Grunde mehr als der andere unbestimmt, wie die Einheit zu denken.

diese Dualität, ist vollkommen gleich. Eben darum aber kann auch die Bemerkung, es sey ein Widerspruch, daß der Geist, der doch als bei sich selbst seyend einer sey, als solches Doppelwesen erscheine, dieser kann uns nicht schrecken. Es ist bereits zugestanden, daß der Geist als natürlicher oder als Individuum sich widerspreche, zugleich aber auch gesagt, daß eben deswegen der Geist diesen Widerspruch auch löse, indem er über die bloße Individualität, d. h. über die Natürlichkeit sich erhebe. Es wird sich zeigen, daß diese Erhebung dadurch gelingt, daß der Geist die Duplicität, als welche er zuerst erscheint, aufhebt, die Dualität zu einer Einheit zurückführt. Uns steht also aus den vorher entwickelten Prämissen dieses fest, daß der Geist, weil er sonst nichts Lebendiges wäre, als Individuum d. h. als Einheit eines Leibes und einer Seele erscheinen müsse. Da diese Behauptung weder gewöhnlich ist, noch auch unangefochten geblieben ist, so ist zu ihrer vorläufigen Sicherstellung sie mit anderen zu vergleichen, und hierbei der Blick zu werfen auf eine ungenaue Ausdrucksweise, welche in der philosophischen Geisteslehre unserer Tage das Verständniß und die wissenschaftliche Strenge derselben verhindert. Man pflegt nämlich gewöhnlich sich anders auszudrücken und zu sagen, der Geist in seiner Natürlichkeit sey Seele, während wir gesagt haben, er in seiner Natürlichkeit sey natürliches Individuum oder Einheit von Leib und Seele. Auch Hegel (Enc. §. 387 u. 388.) drückt sich so aus: „der Geist ist unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist", — und weiter: — „in welcher er Seele, noch nicht Geist ist." — Es läßt sich nun aus

Vielem nachweisen, daß dies bei Hegel nur ein ungenauer Ausdruck ist, und daß er etwas Aehnliches gemeint habe als das bisher Entwickelte. Zu diesem Resultat nämlich kommt man erstlich durch Schlüsse, wenn man das Ende der Anthropologie betrachtet. Diese schließt bei ihm (§. 411.) mit der wirklichen Seele als demjenigen Zustande, wo die „Seele sich ihre Leiblichkeit zu eigen gemacht hat", wo „das Innere und Aeußere identisch" geworden sind u. s. w. Das Ende also des ganzen Verlaufs ist, daß der Gegensatz beider, der Seele und der Leiblichkeit, aufgehört hat. Ist dies aber das Ende des Verlaufes, so kann doch der Verlauf in nichts Anderem bestanden haben, als in dem Daseyn dieses Gegensatzes. (Ich sage der Verlauf, wobei ich ganz unentschieden lasse, ob der Anfang dieses Verlaufes etwa ein noch nicht unterschieden seyn enthalten habe. Genug es kann nicht endigen was nicht da war.) Die Entwicklung also, deren Ende die Ausgleichung des Gegensatzes von Seele und Leiblichkeit ist, ist nicht sowol eine Entwicklung der Seele gewesen, als vielmehr dieses Gegensatzes, und das sich Entwickelnde nicht die Seele, sondern eben der Geist, wie er als Gegensatz von Leib und Seele erscheint. Es kann dabei, damit nicht das Hineinbringen des Wortes Gegensatz eine Erschleichung fürchten lasse, ganz bei Hegels Ausdruck stehn geblieben werden. Zeigt das Ende der Anthropologie, daß das „Innere und Aeußere identisch" wurden, so hat die Anthropologie selbst sie betrachtet, wie sie noch nicht identisch waren. Jener Ausdruck: „der Geist als natürlicher ist Seele", ist also ungenau, weil der ihm gegenüberstehende eben so

richtig (oder unrichtig) wäre: der Geist als natürlicher ist Leib. Beide sind gleich richtig, weil sie die Wahrheit, beide gleich unrichtig, weil jeder nur die halbe Wahrheit enthält. Zu derselben Annahme, zu welcher dieser Rückschluß uns berechtigt, zwingen aber zweitens ganz directe Behauptungen Hegels. Wenn er den Körper und die Seele als dasselbe Leben bezeichnet, die aber „dennoch als auseinanderliegende genannt" werden könnten, wenn er das Ich als „Einheit des Körpers und der Seele die Idee" seyn läßt, so ist damit nur gesagt, daß vor dem Erwachen des Ich Körper und Seele — Objectivität und Begriff — nicht wahrhafte Identität sind, „auseinanderliegen." Die Wahrheit ist, daß der Geist als natürlicher: Individuum ist, d. h. Einheit von Leib und Seele. Wenn sich nun gleich bei Hegel die Ungenauigkeit des Ausdrucks durch die ganze Entwicklung, wie gezeigt ist, corrigirt, so mußte doch auch wieder auf die Ungenauigkeit hingewiesen werden, theils weil diese selbe Redeweise bei Vielen sich findet, in denen sie in einer schiefen Ansicht beruht und nicht in der Folge verbessert wird, theils weil diese Ungenauigkeit des Ausdrucks auch bei der Hegelschen Darstellung, oder richtiger gesagt, bei der Annahme seiner Lehre, manche schädliche Folge gehabt hat. Einmal ist das Verständniß der ohnehin schwierigen Hegelschen Geisteslehre sehr dadurch erschwert, ohne daß es die Sache erforderte, ja sogar auf Kosten der Präcision. Nimmt man nämlich jenen Ausdruck, wie er dasteht, ohne die, sich im Verlauf ergebende Correctur anzubringen, und sagt, der Geist sey Seele, so ist schwer einzusehn, was denn überhaupt der Leib noch für eine

Bedeutung haben könne. Ist die Seele nicht gefaßt nur als ein Factor, der den andern voraussetzt, so ist nicht zu begreifen, wie bei der Betrachtung des Geistes, der die Negation der Natur und Materie seyn soll, nachher Zustände vorkommen, wie Racenverschiedenheit, Temperamentsverschiedenheit und so weiter, ja warum in der ganzen Anthropologie kein einziger Zustand betrachtet wird, der nicht zugleich somatisch ist? — Der Leib scheint, wenn der Geist nur Seele seyn soll, als etwas von Außen Hinzukommendes, rein Accessorisches (und zwar accessorisch zu etwas, was eben als die Immaterialität selbst bestimmt worden ist), so daß er auch die Bedeutung des Leibes nicht haben kann, sondern nur des Körpers (das Cadaver ist auch ein Körper, aber kein Leib mehr). Der zweite wesentlichere Nachtheil aber, den eine solche Ungenauigkeit des Ausdrucks hat, ist, daß durch sie dem ohnehin schon weit verbreiteten Vorurtheil, als sey die Seele etwas Vornehmeres als der Leib, das Wort geredet wird. Denn setzte man sich auch über jene Schwierigkeit hinweg, die darin liegt, daß, während der Geist als bloße Psyche gefaßt seyn soll, Zustände, die nicht bloß psychisch sind, betrachtet werden, so scheint jedenfalls, da vom Leibe nicht gesprochen, und alles Materielle als längst abgethan dargestellt wird, dieses das Leibliche, als das Unwürdigere dazustehn gegen das Psychische, als das Höhere. Dieses Vorurtheil aber ist der Tod aller richtigen Anthropologie, und eben deswegen wird es zu seiner Entkräftigung einiger Bemerkungen bedürfen, die seine Entstehung erklären. Hier scheint nun eben sowol das natürliche Gefühl und der ge-

sunde Menschenverstand als andrerseits die wissenschaftliche Betrachtung darauf hinzuführen, daß wohl die Seele, nicht aber der Leib, als eine Existenzform des Geistes bezeichnet werden darf, und jener also eine weit höhere Stelle angewiesen werden muß. Wir fangen mit dem Ersten an. Da kann nun gar nicht geleugnet werden, daß der Mensch im Stande ist, sich nicht nur von einzelnen körperlichen Affectionen, sondern von seiner ganzen Leiblichkeit zu unterscheiden, und diese gleichsam als ein äußerliches Besitzthum von sich abzutrennen, indem er sagt: Ich und mein Leib; mein Leib wird sterben, Ich aber nicht u. s. w. Darin liegt unzweifelhaft der Satz enthalten: Ich bin nicht mein Leib. Wenn man nun aber daraus schloß, daß nach dieser unserer innern Erfahrung gefolgert werden müsse: also bin Ich meine Seele, so war dies ein Fehlschluß, dessen Unrichtigkeit eben so durch innere Erfahrung dargethan werden kann. Es wird nämlich Niemand Etwas dagegen haben, wenn Ich von meiner Seele spreche, und etwa sage: wenn Ich Zahnschmerzen habe, so tangirt dies meine Seele nicht, oder frage: was wird aus meiner Seele wenn Ich sterbe? Ganz eben so wie dort muß man hier folgern: nach meiner innern Erfahrung bin Ich nicht meine Seele. Fragt man: Was bin Ich also? Weder mein Leib, noch meine Seele, sondern ein Drittes, welches einmal sich von beiden unterscheidet, und andrerseits beliebig sich in die Stelle von jedem der beiden Factoren setzt, also Ich bin weder Leib noch Seele, und doch zugleich Leib und Seele. Wir haben hier eine Entwicklungsstufe des Geistes anticipirt, wo er schon über die bloße natürliche In-

dividualität hinaus ist, daher er hier (als Ich) schon das Weder Noch dieser beiden Factoren geworden ist, über dieser Dualität steht. Wir haben uns in unserem Räsonnement deswegen auf diese Stufe gestellt, um zu zeigen, daß von oben herab angesehn, beide — Leib sowol als Seele — als gleich weit von diesem höheren Standpunkt entfernt erscheinen. Wir haben aber in dieser Reflexion die Erfahrung gemacht, daß, da wir selbst uns von jenen beiden Factoren unterscheiden können, und also keinen mit unserem Wesen mehr verschmolzen wissen, als den anderen, daß deswegen unsere gewöhnlichen Vorstellungen keine Protestation dagegen anstellen können, daß der Seele nur ein gleicher Rang mit dem Leibe zugesprochen wird, daß aber diese Degradation der Seele das Ich eben so wenig entehrt und herabsetzt, als etwa eine Erhebung des Leibes es erheben würde. — Wichtiger scheint, daß der vor der Wissenschaft geltende, ja der von uns selbst aufgestellte Begriff des Geistes zu fordern scheint, daß der Seele eine höhere Stelle eingeräumt werde. Wir haben doch gesagt, der Geist sey das eigentlich Ueber-Natürliche, weil er die Form der Aeußerlichkeit, welche das Wesen der Natur ausmacht, negire. Eine Erscheinung nun, welche wie der Leib räumliche Existenz habe, welche, wie die Erfahrung lehre, sich abbrauche, steif, krumm u. s. f. werde, könne unmöglich ein adäquater Ausdruck des die Räumlichkeit negirenden und also überräumlichen Geistes seyn. Man vergißt dabei aber ganz, daß die zweite Form der Aeußerlichkeit, die Zeitlichkeit, eben so eine zu überwindende ist, und daß dieser die Seele unterliegt. Es ist wahr, sie wird nicht

runzlig und nicht steif, aber sie wird alt, was der sich stets durch neue Bestandtheile ergänzende Leib nicht wird, und die in der Zeit verlaufende Seele ist gerade ein so passender Ausdruck für den die Zeitlichkeit negirenden über=zeitlichen Geist, wie der Leib es war. Im Individuo existirt der Geist auf räumlich=zeitliche Weise, darum existirt er als (räumlicher) Leib, und als (zeitliche) Seele. Der Versuch, die eine der beiden Seiten für wesentlicher zu erklären als die andern, wäre mit der Behauptung zu vergleichen, daß die rechte Seite noch eher das Ganze seyn könne, als die linke. Es steht also fest: der Geist muß erscheinen als diese Einheit zweier gleich wesentlicher Factoren.

§. 9.

Die beiden Momente, deren Einheit das Individuum ist, sind dieselben, welche dem Gattungsproceß zu Grunde lagen, nur daß sie nicht wie dort einen Antagonismus zeigen, sondern hier die Einzelnen (Organe) und das ihnen immanente Allgemeine (Entelechie) untrennbar verbunden sind und darum im directen Verhältniß stehn. Die Seele des Individuums unterscheidet sich von der thierischen nur dadurch, daß sie Entelechie eines menschlichen Leibes ist.

1. Zu diesem Resultat, zu welchen wir gekommen sind, indem wir lemmatisch aus der Logik und Naturphilosophie einige Behauptungen entnahmen, könnte man nun auch auf einem andern Wege kommen, der, wenn er gleich manches andere Unbequeme, so doch auch den Vortheil hat, daß er der Lemmata nicht bedarf, und un=

mittelbar an das anschließt, was sich in dem Vorhergehenden ergeben hatte. Da war der Begriff der Natur, ferner der Begriff des Geistes aufgestellt, endlich aber gezeigt worden, daß der Geist zunächst eine natürliche Existenzweise haben müsse. Es ist damit also die Aufgabe gestellt, jene beiden Begriffe so zu verbinden, daß wir den Geist denken wie er die Form der Natur annimmt. Worin bestand aber die Form der Natur? In dem Außereinander, oder genauer darin, daß die Momente des Gedankens, Allgemeines und Besonderes auseinander fallen. Ist dies aber die Form der Natur, soll ferner der Geist in der Form der Natur erscheinen, ist er endlich Identität des Allgemeinen und Einzelnen, so scheint es, als seyen wir in einen unlösbaren Widerspruch verwickelt. Denn einmal sollen beide Momente identisch seyn, weil dies der Begriff des Geistes ist, und der Geist, auch als natürlicher Geist, doch Geist bleibt, andrerseits sollen beide auseinander fallen und unterschieden seyn, weil dies die Form der Natürlichkeit ist und der Geist ja hier nothwendig als natürlicher erscheinen muß. Der Widerspruch, der darin enthalten ist, kann nur in einer Weise gelöst werden, so daß gleichzeitig gedacht wird, was der Begriff der Natur und was der des Geistes fordert. Beiden Forderungen entspricht es nun, wenn das Allgemeine und Einzelne in einem solchen Verhältniß stehn, daß sie einerseits zwar unterschiedene Momente sind, andrerseits aber zu einer untrennbaren Einheit mit einander verbunden sind. (Nach jener Seite wäre da dem entsprochen, was das Wesen der Natürlichkeit ist, nach dieser dem Begriff des Geistes.) Sind aber

die unterschiedenen Momente untrennbar verbunden, so wird auch ihr Verhältniß wesentlich anders seyn müssen, als wir es bei dem Gattungsproceß sahen. Dort waren die unterschiedenen Momente nicht untrennbar verbunden, sondern vielmehr sich gegenüberstehend, deswegen standen sie im umgekehrten Verhältnisse zu einander, d. h. das Hervortreten des Einen war Zurücktreten des Andern, das Prävaliren von Diesem Herabsetzung von Jenem. Sind aber zwei Unterschiedene zu untrennbarer Identität mit einander verbunden, so wird das Verschwinden des Einen Verschwinden des Andern, Hervortreten des Einen Hervortreten des Andern, und also jede Steigerung des Einen zugleich Steigerung des Andern, jede Depression des Einen Depression des Andern seyn, d. h. sie werden im directen Verhältniß zu einander stehn. Muß nun der Geist, eben weil er seinen Begriff erst zu realisiren hat, zuerst in der Weise der Natürlichkeit erscheinen, so wird er also zunächst nicht erscheinen können als das, was er eigentlich, oder endlich, ist, sondern die erste Form seiner Erscheinung wird seyn: daß er auftritt als eine solche Identität beider Momente (des Momentes der Allgemeinheit und des der Einzelheit), daß beide von einander unterschieden sind, aber zugleich untrennbar verbunden, so daß sie eben deswegen nicht sich gegenseitig hemmen, sondern Eines das Andere voraussetzen und Eines das Andere fördern. Ließe sich nun nachweisen, daß wirklich Seele und Leib uns gleichfalls das Moment des Allgemeinen und Besondern aber nicht mehr so zeigen, wo sie sich als Gattung und Exemplar gegenüberstanden, sondern in dem jetzt postulirten Verhältniß, so wäre die

Nothwendigkeit, warum der Geist als Leib und Seele erscheint, auch ohne Lehnsätze aus andern Theilen der Philosophie dargethan. Dieser Nachweis soll zugleich, was bisher geflissentlich verschoben wurde, den Begriff des Leibes und der Seele genauer erörtern.

2. Die Bezeichnungen „Organe", Organismus u. s. w. weisen darauf hin, daß der allgemeine Sinn, der die Sprache schuf, im Einklange mit den größten Philosophen, die das Leben betrachtet haben (Aristoteles, Kant), die Lebenserscheinungen in die Reihe der teleologischen Erscheinungen stellt, indem er darin mindestens etwas Analoges von Werkzeugen und Mitteln sieht. In der That ist auch, obgleich es als ein Umweg erscheint, der sicherste Weg, um zum Begriffe des Lebens zu kommen, eine Untersuchung darüber was Mittel überhaupt ist, und wie sich überhaupt Mittel und Zweck zu einander verhalten. Da zeigt sich nun zuerst, daß die Mittel viele sind, der Zweck aber einer, weiter aber, daß alle die vielen Mittel, wie Radien auf ihr Centrum, so auf ihren Zweck hinzielen, der als dieses gemeinschaftliche Ziel die einfache Allgemeinheit ist, in der alle die einzelnen Mittel zusammengehn. (Deswegen konnten wir auch oben sagen, daß die eine Gattung sich auf die vielen Exemplare als auf ihre Mittel bezieht.) Jeder Zweck ist eine solche einfache Allgemeinheit. Die Bausteine z. B., das Holz u. s. f. sind viele Einzelne. Steine, Hölzer u. s. f., alle diese Einzelnen, als eine einfache Allgemeinheit, drücken wir aus mit dem Worte Haus. Ein Haus, das ist nur eine (einfache, allgemeine) Vorstellung, und diese Vorstellung setzt zugleich

das Einzelne, das Behauen des Holzes, das Zusammenfügen der Steine u. s. f. Das Haus ist hier der Zweck, die Einzelnen sind nur Mittel. Das Weitere aber ist, daß das Zweckverhältniß zunächst so gedacht werden muß, und darum auch immer zuerst so gedacht wird, daß der Zweck von Außen an die Mittel gebracht wird, und sie eben darum von ihm Gewalt erleiden, gezwungen werden. In diesem Beispiel ist der Zweck ein den Einzelnen äußerer Zweck, in den Steinen u. s. w. liegt der Grund nicht, warum sie ein Haus bilden, sondern dieser Zweck wird vom Baumeister an sie herangebracht; eben deswegen aber stehen Allgemeines und Einzelnes, wo sie nur wie äußerer Zweck und Mittel sich verhalten, noch äußerlich sich gegenüber, und der Zweck wird nur realisirt auf Kosten der Mittel (daher durch sie). D. h. damit der Zweck realisirt werde, müssen die Einzelnen ihre Eigenthümlichkeit aufgeben, und wo sie ihre Eigenthümlichkeit geltend machen, wird der Zweck nicht realisirt. (Damit das Haus bestehe, dürfen die Steine nicht mehr vereinzelte Steine seyn, sondern sie werden gebunden, gehalten, kurz es wird ihnen Gewalt angethan; machen sie sich als einzelne geltend, d. h. vereinzeln sie sich, so fällt das Haus ein.) Die Einzelnen, welchen ein ihnen äußerlicher Zweck gegenüber steht, sind also nur Mittel, oder zu verbrauchendes Material. Ganz eben so war auch oben bei dem Gattungsproceß die Gattung eine zwingende Macht, welche auf Kosten des Exemplars sich verwirklichte, dasselbe verbrauchte. Je mehr sie Exemplare waren, desto größer daher die Wuth; je mehr ihr Daseyn zurücktritt, desto größer der Triumph der Gattung. Der

Tod von jenen ist das Aufleben für diese. Stehen die Mittel aber zum Zweck in diesem Verhältniß, daß der Zweck nicht ihnen äußerlich, sondern ihr immanenter Zweck ist, so daß der Zweck sich nicht durch sie, sondern in ihnen realisirt, so finden wir das Wort Mittel nicht hinreichend, sondern brauchen das Wort Organ oder auch Glied. Unter einem Organ versteht man also ein Solches, das zur Verwirklichung eines Zweckes dient, der zugleich seine (des Organs) eigne Bestimmung ist, so daß der Zweck nicht auf Kosten, sondern zum Besten des Organes verwirklicht wird. (In den alten Staaten waren die Sklaven nur Mittel, die Bürger waren Organe, Glieder, des Staates.) Ein System von Organen, d. h. eine Vielheit von Organen, welche alle zusammen einen immanenten Zweck haben, eine solche gegliederte Totalität nennen wir einen Organismus oder einen Leib, und sprechen also von einem Organismus da, wo eine Vielheit von Organen in dem Verhältniß steht, daß bei der Realisation eines gemeinsamen Zweckes jedes Organ damit nicht etwa vernichtet wird oder zu kurz kommt, sondern im Gegentheil ein gesteigertes Daseyn erhält. (In der Erhaltung z. B. des leiblichen Organismus ist die Nahrung bloßes Mittel, daher wird sie verbraucht. Die einzelnen fungirenden Organe dienen dazu, die Erhaltung des ganzen Organismus zu bewerkstelligen; ist der Organismus gesund, so nehmen sie eben in dieser Function selbst an der Erhaltung Theil, arbeiten, indem sie für den Organismus arbeiten, für sich selbst.) Der Leib ist also nicht außer den Organen, sondern er ist die Organe selbst, die aber, eben weil sie durch einen immanenten Zweck ver-

eint und in ihm Eins sind, ein System bilden. Dieser eine immanente Zweck aber, durch welchen die Theile zu Gliedern oder Organen, der blosse Körper zu einem Leibe, die Vielheit von Organen zu einem Organismus wird, ist das, was wir Seele nennen. Darum ist die Seele durchaus nicht als ein vereinigendes Ding zu denken, sondern sie ist der Act des Vereinigens selbst, das Werden der Vielen zu einem Organismus ist was wir ihre Seele nennen. Die Seele ist deswegen nichts Anderes, als der Zweck des Organismus, und zwar nicht ein äußerer Zweck, sondern der immanente Zweck desselben, er ist die Bestimmung des Organismus, d. h. das, wozu der Leib bestimmt ist. Die Seele ist, um den treffenden Aristotelischen Ausdruck zu brauchen, die Entelechie des Leibes, oder das, wozu der Leib angelegt ist. Sie ist seine Realisation oder Function. Seele und Lebensthätigkeit ist dasselbe. Wollen wir den Spinozistischen Ausdruck vorziehen, so ist die Seele die Idee ihres Leibes, d. h. sie ist der Gedanke, welcher der Schöpfung des Leibes zu Grunde lag. Die Seele ist darum diese einfache Allgemeinheit, welche (als der Zweck) alle die vielen Einzelnen (Organe) zu einer Totalität, einem Organismus macht. Der Sprachgebrauch bezeichnet deswegen auch dasjenige, was in irgend einer Totalität, oder einem Organismus das Centrum bildet, worauf sich Alles als auf den bestimmenden Zweck bezieht, als Seele, und sagt etwa, der Hausvater oder die Hausfrau sey die Seele des Hauses, er nennt eine Physiognomie, in welcher nicht ein durchgehender Grund-

zug erkennen läßt, was der Lebenszweck des Individuums ist, seelenlos. Ist nun ein Organismus oder ein Leib nur dadurch Organismus, daß er einen solchen immanenten Zweck hat, und nennen wir einen solchen immanenten Zweck eben Seele, so ist es nur eine Tautologie, wenn wir sagen, daß ohne Seele kein Leib sey. Auch der Sprachgebrauch rechtfertigt dies, der den entseelten Leib nicht mehr Leib nennt, sondern Leichnam oder Cadaver. Indem nämlich die Seele, die innere Einheit, verschwunden ist, erscheint, was früher System war, als ein bloßes Aggregat von Theilen, d. h. als ein Körper, aber nicht mehr als ein Leib. Die Seele ist also nichts Anderes, als die innere Bestimmung, der innere Zweck des Organismus, d. h. die einfache Allgemeinheit, durch welche die Einzelnen (Organe) ihre Bestimmung enthalten. Diesen Begriff der Seele als des immanenten Zweckes des Organismus hat Aristoteles mit der größten Klarheit gefaßt, von dem hier eine Stelle stehe, wo er das Verhältniß des Leibes und der Seele, und ihre Untrennbarkeit von einander durch ein schlagendes Beispiel erläutert: (wie übrigens die hier aufgestellte Ansicht wesentlich von der Aristotelischen unterschieden ist, darüber s. den folgenden §.): *εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον. ὁ δὲ ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολιπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμός, πλὴν ὁμονύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.* Ar. de an. II. c. 1. Wie von dem ganzen Organismus gilt, daß er nur Organismus oder Leib ist, so lange er beseelt

ist, eben so gilt es von jedem einzelnen Organ, und auch hier nennt der Sprachgebrauch ein von der Einwirkung der Seele getrenntes Glied nicht mehr Glied, sondern Stumpf. Die Seele ist nichts Anderes, als die Entelechie ihres Leibes, oder seine Bethätigung. Sehen wir jetzt näher zu, was aus dem Gesagten für die Beziehung der Seele zu ihrem Leibe folgt: a. So lange das Allgemeine zu den Einzelnen sich verhielt, wie der äußere Zweck zu den Mitteln, so lange waren beide Factoren als feindlich gegen einander bestimmt, und standen eben deswegen im umgekehrten Verhältniß zu einander. Die Gattung producirte sich bloß und kam zu einem gesteigerten Daseyn, indem das Exemplar seine Einzelheit (bis zum zu Grunde gehen) aufgab, umgekehrt behauptete sich das Exemplar als ein Vereinzeltes nur, sofern es der Gattung spröde sich entgegenstellte. Oder in dem andern Beispiel: das Haus bestand nur so lange, als die Steine nicht einzelne Steine waren; machten sie diese ihre Einzelheit geltend, so geschah das nur auf Kosten des Hauses. Das verhält sich aber anders, wo der Zweck innerer Zweck oder Seele ist. Denn da mit der Steigerung ihres Daseyns eben die eigene Bestimmtheit der Organe gesteigert wird, so folgt daraus, daß, je mehr die Seele sich realisirt, um so mehr auch die einzelnen Organe ein gesteigertes Daseyn erhalten, je mehr sie eine Depression erfährt, um so mehr auch der Organismus deprimirt erscheinen muß. So sehen wir es denn auch in der That, daß, je mehr die Seele sich in ihren Organen realisirt, oder, was dasselbe heißt, je mehr sie dieselben braucht, um so

mehr diese nicht etwa ihre Eigenthümlichkeit einbüßen, sondern gerade ausprägen. Je mehr die Hand gebraucht wird, um so mehr bekommt sie nicht etwa Aehnlichkeit mit einem andern Organ, sondern wird um so mehr als Hand ausgebildet, d. h. sie wird geschickt. (Das ist einmal eine Hand, sagt man von einem geschickten Operateur.) Je mehr die Seele die Gesichtsmuskeln gebraucht hat, um so mehr gewinnt das Gesicht an Eigenthümlichkeit und Ausdruck und wird erst recht ein Gesicht. (Der Mensch hat kein Gesicht, spricht der Maler.) Es zeigt sich aber darin, daß, je mehr die Seele sich ausprägt, sie um so mehr die Eigenthümlichkeit der Organe ausprägt, offenbar, daß beide im directen Verhältniß stehn. Dieses selbe directe Verhältniß zeigt sich dann auch darin, daß ein gesteigerter Zustand der Seele eine Steigerung des Organismus nicht etwa hervorbringt, sondern selbst ist, umgekehrt aber ein deprimirter Zustand der Seele zugleich als Depression des Leibes erscheint. (Gegen diese Behauptung scheinen die Erfahrungen zu sprechen, daß ein vorwiegend geistiges Leben, angestrengtes Nachdenken u. s. f. den Körper schwäche. Diese Erfahrungen sind aber einmal selbst etwas prekär, da man eben so viele anführen könnte, wo nur eine geistige Anstrengung den Körper erhielt. Aber gesetzt auch, sie wären richtig, so ist hier vom Leben des Geistes als Geist gar nicht die Rede, sondern wir sprechen von Zuständen der Seele, d. h. denjenigen Zuständen, welche man mit dem Namen der Stimmungen und ähnlichen Ausdrücken zu bezeichnen pflegt, deren Harmonie mit dem leiblichen Wohlseyn man nicht in Abrede stellen möchte. Eine

Ausnahme indeß scheint es, müsse man doch wohl gelten lassen: es lehre nämlich die Erfahrung, daß im Wahnsinn, doch offenbar einem deprimirten Seelenzustand, der Körper, wie man sagt, „sich sehr wohl befinde." Dieser Ausdruck (den man sich übrigens, ehe man selbst in solcher Lage gewesen, kaum erlauben sollte) scheint von der Voraussetzung auszugehn, daß der Körper des Menschen nur sein Bauch sey und was damit zusammenhängt. Wenn man, und das wird doch wohl geschehen müssen, das Nervensystem auch zum Körper des Menschen rechnet, so wird man jenen Ausspruch wohl zurücknehmen. Die vom Wohlseyn der Verrückten sprechen, vergessen Tuberkeln im Gehirn und gelegentlich in der Brust, wenn nur der Verdauungsproceß vor sich geht. Indeß möchte auch dieser — wenn es anders wahr ist, daß auf die Verrückten Brechweinstein anders wirkt als auf die Gesunden — nicht so normal seyn als man meint. — Das Verhältniß also, in welchem die Seele zu ihrem Leibe steht, ist nicht umgekehrtes, sondern directes Verhältniß. b. So lange dem Allgemeinen die Einzelnen als äußere Mittel gegenüberstanden, konnte es derselben nicht Herr werden, zwar vermittelst ihrer konnte es sich verwirklichen, sie selbst aber blieben ihm undurchdringlich. Das Allgemeine als Seele ist der immanente Zweck des Organismus, verwirklicht sich also nicht nur durch die Organe, sondern in ihnen, weil es jetzt selbst in sie hineingegangen ist. (Jetzt hat sich das Allgemeine erst in die Einzelnen eingelassen, um sein Herr zu werden.) Damit sind die Organe nicht mehr ein widerstehendes Material,

sondern sie sind das von der Seele absolut Durchdrungene und widerstandslos gegen sie. Die Mittel sind widerstandsfähig gegen den Zweck, so lange beide im äußerlichen Verhältniß zu einander stehn; jetzt ist aber weder die Widerstandsfähigkeit der Organe, noch ihr Außereinander für die Seele da; sie ist die reine Idealität oder Aufhebung ihres Außereinanders; für sie ist nicht ein Organ hier und das andere dort, so daß sie etwa als ein Fluidum hierhin und dorthin sich zu bewegen hätte, sondern sie ist das den Organen Präsente, weil es für sie kein Außereinander mehr gibt. Auch hier muß immer wieder bemerkt werden, daß unter Seele nicht ein Fertiges (eine Substanz) zu verstehn ist, sondern nur das Aufgehobenwerden des Außereinanders, oder sein Ideellwerden selbst. Chrysipp nennt die Seele das Salz, welches am Verfaulen hindert. In der That ist das Einswerden der Stoffe, die in der unorganischen Natur nie sich verbinden, ist der Wechsel im Aufnehmen und Ausscheiden der Stoffe, ist besonders der Act der Assimilation, in welchem der Leib in einem steten Formwechsel sich befindet, Chymus zu Chylus, Blut zu Muskel u. s. w. wird, diese sind Lebensprincip d. h. Seele. Natürlich finden sich diese Functionen nicht neben den Organen, ja man kann kaum sagen in ihnen, sie sind die Bethätigungen derselben. Die Organe sind als das in dem Zweck ideell Gesetzte nichts Selbstständiges mehr gegen die Seele. —

3. Ist bisher das Verhältniß der beiden Factoren nur so betrachtet, daß wir den Ausgangspunkt von der Seele nahmen, so ist nun andrerseits zu zeigen, was denn der Leib ist und was sein Verhältniß zur Seele.

Ist die Seele der immanente Zweck oder die Bestimmung des Leibes, so ist der Leib nichts Anderes, als die Verwirklichung oder Erscheinung des Zweckes oder der Seele; ist sie die Idealität der Organe, so sind sie wiederum nichts Anderes, als die Realität der Seele. Wenn sie die Vollendung dessen ist, wozu der Leib angelegt (die Entelechie seiner als der ὕλη), so ist er wiederum die conditio sine qua non dessen, was die Seele ist. Wie darum wir gesagt haben, daß es keinen unbeseelten Leib gebe, da erst die Seele den Leib zum Leibe macht, so gibt es auch keine unbeleibte Seele, eben so wenig als einen Zweck ohne Mittel, oder ein Inneres ohne ein Aeußeres, oder ein Rechts ohne ein Links. Leib und Seele sind Correlata, untrennbare Factoren, die sich gegenseitig voraussetzen. Hält man fest, daß Seele = Function, so ist organische Function ohne Organ eben so widersprechend wie fungirendes Organ ohne Function. Auch hier gebührt der Ruhm, das richtige Verhältniß des Leibes zur Seele gefaßt, und mit gewohnter Meisterschaft dargestellt zu haben, dem Aristoteles. Es möge hier, als Correlat zu der oben angeführten Stelle, eine andere aus derselben Schrift stehn. Er sagt an einer Stelle, wo er es tadelt, daß man irgend einem Körper irgend eine Seele zuschreibe ohne doch zu zeigen, warum gerade dieser Körper für eine solche Seele empfänglich sey (De an. I. c. III.): *οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχή, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ*

τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα· δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν. παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι. Wie also in Flöten sich nichts Anderes verwirklichen kann, als nur das Flötenspiel, dieses aber zu seiner Verwirklichung der Flöten nothwendig bedarf, so ist nach Aristoteles auch das Verhältniß des Leibes zu seiner Seele. Sahen wir oben, daß sich das Verhältniß der Seele zu ihrem Leibe ganz anders gestaltet hat, als es auf den früher betrachteten Erscheinungen des Allgemeinen und Einzelnen war, so sehen wir es auch andrerseits, wenn wir von der Betrachtung des Leibes ausgehn. So lange die Einzelnen (etwa die Exemplare, oder auch die Bausteine) das Allgemeine als einen äußerlichen Zweck (Gattung, Haus) sich gegenüber hatten, wogegen sie selbst bloß Material waren, so lange konnten sie sich in ihrer Eigenthümlichkeit nur geltend machen zum Nachtheil jenes allgemeinen Zweckes. Jetzt ist das anders; denn indem die Seele der immanente Zweck sämmtlicher Organe ist, wird jede Steigerung eines Organs Steigerung der Seele, jede Depression von jenen auch Depression dieser seyn, kurz jede Alteration des Organs auch den Zustand der Seele alteriren. So sehen wir es denn in der That, daß eine Steigerung des Lebens eines Organs, Gesundheit etwa, oder auch ein darauf angewandter Reiz, der Seele Lust erregt, umgekehrt ein Schmerz des Organs Unlust erzeugt. Auch hier zeigt sich, daß, je mehr die Organe fungiren, wie

es ihre Eigenthümlichkeit verlangt, um so mehr das Gefühl der Lust sich in der Seele findet; je mehr aber ein Organ die Function, die ihm zukommt, nicht erfüllen kann, oder die eines andern Organs zu übernehmen hat, um so mehr ist auch das Wohlseyn der Seele gestört. (Auch hier sind die pathologischen Erscheinungen, daß etwa in den letzten Stadien der Phthisis Lebensmuth, in tabes dorsalis heitere Laune constante Symptome seyen, keine Ausnahmen. Wie in der künstlich hervorgebrachten Krankheit des Rausches, so ist in diesen entstandenen Krankheiten eine anomale Aufregung hervorgebracht. Der leichte, hoffnungsvolle Sinn des Phthisikers kann sogar aus Gründen der organischen Chemie mit dem Rausche zusammengestellt werden.) — So kommen wir denn auch hier zu dem Resultat, daß wie ohne Seele kein Leib, so ohne Leib keine Seele denkbar sey, daß beide untrennbare Factoren sind, die sich gegenseitig voraussetzen. Oben, wo von der Seele behauptet ward, sie mache den Körper zu einem Leibe, und ohne Seele gebe es darum keinen Leib, konnten wir uns auf die gewöhnliche Vorstellung berufen, indem wir darauf hinwiesen, daß der Sprachgebrauch den entseelten Leib mit einem andern Worte bezeichnet. Diese Bequemlichkeit haben wir hier nicht, die Sprache hat für die entleibte Seele nicht ein anderes Wort. (Man müßte denn etwa darauf hinweisen, daß in unserer Sprache „leibhaftig" (einen Leib habend) so viel als „wirklich" bedeutet.) — Es ist hier darauf hinzuweisen, warum dem so ist, damit, was wir behauptet haben, daß eine Seele ohne Leib ein Unding

sey, der gewöhnlichen Vorstellung dadurch wenigstens etwas näher gebracht wird, daß wir ihr zeigen, wie sie dazu kommt, sich gegen diese Behauptung zu sträuben. Wir erinnern dazu wieder an das Beispiel, das wir oben öfter gebraucht haben. Wenn das Haus zerfällt oder zertrümmert wird, so bezeichnet der Sprachgebrauch die Körper, welche früher Theile des Hauses waren, mit einem neuen Wort, etwa Schutt oder Trümmer. Er nennt sie nicht mehr Theile, denn das sind sie nicht mehr, andrerseits haben diese vielen einzelnen Körper eine reale sinnliche Existenz, und darum wird ihnen ein eigner Name gegeben. Etwas Anderes ist es mit dem, was diese Trümmer früher als seine Theile hatte, mit dem Hause, es hat seine Realität verloren, hat keine andere Realität mehr, als daß es als unsere Vorstellung existirt, und diese Vorstellung bezeichnen wir mit dem früheren Namen Haus. Wir thun es, weil wir für das, was nicht mehr in Weise einer äußeren Realität vor uns steht, keinen Namen brauchen. Eine solche sinnliche Realität kann es aber nicht haben, da es ja nur durch die, jetzt aufgehobene, Beziehung der einzelnen Theile bestand. Also, weil diese noch sinnlich existiren, können wir sie zwar nicht mehr Theile, aber doch noch mit einem andern Namen nennen, das Haus aber, weil es nicht in einer neuen sinnlichen Gestalt uns vor Augen steht, kann mit einem neuen Namen gar nicht, sondern, spricht man davon, nur mit dem früheren bezeichnet werden. Machen wir die Anwendung auf unseren Gegenstand, so wird, was früher Leib war, bei der Entseelung etwas Anderes als

es war, es behält aber seine äußerliche sichtbare Existenz, und dieses Aggregat (früherer Organe) wird nun mit dem neuen Ausdruck „Leichnam" bezeichnet. Die Seele aber, die eine räumliche oder überhaupt wahrnehmbare Existenz außer ihrem Leibe nie gehabt hat, sondern die ihre äußere Existenz nur an ihrem Organismus selbst hatte, kann, seiner entledigt, keine äußere Existenz haben, sie hat also nur die Bedeutung eines Gewesenen, das höchstens in der Vorstellung existirt; wird von ihr weiter gesprochen, so behält sie, wie oben das Haus, ihren Namen. Wurde nun dazu, in Folge des Mangels an Reflexion, den wir oben sub 1. rügten, das Ich mit der Seele verwechselt, so wurde das, was das Selbstbewußtseyn von sich mit Recht sagen konnte, auf die Seele (oder richtiger gesagt, auf jene Vorstellung, die mit dem Namen „Seele" bezeichnet ward) übertragen. Fand sich endlich, gleichviel, ob theoretische Betrachtung, ob ein praktisches Bedürfniß dazu brachte, daß es ein Widerspruch sey, daß das Ich vergehe, so wurde in Folge jener Verwechslung durch einen Paralogismus die Unsterblichkeit der Seele behauptet. Es muß dieser Punkt hier kurz berührt werden, weil mit der von uns aufgestellten Ansicht vom Verhältniß des Leibes und der Seele die Unsterblichkeit der Seele nicht scheint bestehen zu können. Daß nun nach unserer Ansicht von einer Existenz und also auch von einer unvergänglichen Existenz einer S e e l e o h n e L e i b nicht die Rede seyn kann, ist ganz richtig; die Bedenklichkeiten aber, die dies Geständniß erwecken möchte, werden, wenn sie religiöser Art sind, schwinden, wenn daran erinnert wird,

daß die heil. Schrift nicht von einem Leben der bloßen Seele nach dem Tode spricht, sondern vom Leben des Geistes, und in der verklärten Leiblichkeit, die sie lehrt, dem Leibe auch sein Recht widerfahren läßt. Gegen die Bedenklichkeiten, die nicht durch eine solche Berufung zum Schweigen gebracht werden, erinnern wir, daß bereits oben sub 1. auf eine Entwicklungsstufe des Geistes hingewiesen ward (das Selbstbewußtseyn), welche, als Erscheinung des von der Natürlichkeit befreiten Geistes, nicht mehr Dualiät von Leib und Seele ist, und daher nicht mehr von dem tangirt wird, was diese beiden Factoren trifft. (Der eigentliche Ort, wo über die Unsterblichkeit nicht der Seele, sondern des bewußten Geistes Rede und Antwort gegeben wird, ist das Ende der Anthropologie, wo die Betrachtung des Todes zeigt, daß der Lebensproceß, dessen natürliches Ende der Tod ist, ein Product hat, an welches der Tod nicht heranreicht, und daß dieses Product das Ich ist.) —

4. Soll nun noch einmal das Verhältniß von Leib und Seele, wie es sich nach den gegebenen Begriffsbestimmungen ergibt, vor Augen gestellt werden, so scheint mir, um es vorstellig zu machen (d. h. mit bekannten Vorstellungen in ein Verhältniß zu setzen), nichts geeigneter, als ein Vergleich mit einem ähnlichen Verhältniß aus einer andern Sphäre. Eine Reihe von Tönen, die in einem bestimmten Verhältniß zu einander stehn (etwa c e g c), nennen wir einen Accord oder eine Harmonie, weil wir eine einfache Empfindung davon haben; in den vielen einzelnen Tönen ist nur eine Harmonie. Diese Harmonie kann nicht seyn ohne Grund-

ton, Terz u. s. w., mit ihnen ist sie gesetzt, deswegen ändert die Veränderung eines Tons die ganze Harmonie. Ohne diese bestimmte Harmonie aber ist auch c nicht Grundton, g nicht Dominante u. s. w. Beide stehn also in diesem Verhältniß, daß diese Harmonie nicht ist ohne diesen Grundton u. s. w., dieser Grundton aber auch nicht ist ohne diese Harmonie. (Aendern wir in jenem Beispiel c in b, so ist ein anderer Accord sogar einer anderen Tonart aus dem ersten Accord geworden. Umgekehrt, ändert sich die Harmonie etwa in den Septimenaccord von F dur in dem oben angeführten Beispiel, so hat jeder Ton seine Stelle verloren und eine andere Bedeutung erhalten.) Es scheint dieses Gleichniß, um dies Verhältniß auszudrücken, besonders nahe zu liegen, wenigstens deutet der Sprachgebrauch, welcher bei einer leiblichen Affection der Seele verstimmt werden läßt, auf eine der musikalischen ähnliche Disharmonie hin. Ohne ein Beispiel werden wir also sagen: Die Seele ist die einfache Allgemeinheit oder der Zweck der einzelnen Organe, ein Zweck aber, der als immanenter Zweck seine Wirklichkeit nur in den einzelnen Organen hat. Der Leib dagegen ist eine Totalität von vielen Einzelnen, die aber, weil sie einen immanenten Zweck als ihre Bestimmung und Verwirklichung haben, einen Organismus bilden. Damit ist die Seele das dem Leibe Präsente, in ihm Allgegenwärtige und (die Glieder zusammenhaltend) ihn Erhaltende. Zugleich aber ist sie, weil sie ihre Wirklichkeit an den Gliedern hat, von ihnen abhängig, und Depression und Vernichtung der Glieder ist zugleich Depression und Vernichtung der Seele. — Alles

das, was bisher entwickelt ist, gilt von dem Leibe, von der Seele, also ganz ohne Unterschied von allen Seelen und Leibern. Wollte man nun daraus schliessen, daß wir, weil wir so entwickelten, den Unterschied zwischen den Seelen also in specie der zwischen Thier- und Menschen-Seele leugneten, so wäre dies eben so richtig geschlossen, als wollte man, wenn Jemand entwickelt hat, welche Accorde im Allgemeinen harmonisch sind, sagen, er leugne den Unterschied zwischen Septimen- und Quartsexten-Accord. Doch aber hat die obige Deduction sich den Vorwurf zugezogen, daß ihr Urheber die Menschenseele nicht von der Thierseele unterscheiden und darum die Unsterblichkeit — diese Arme, die am meisten von denen citirt wird, welche in dem einen Sinne sie leugnen, im andern nicht zu ihr gelangen werden — unmöglich mache. Nach dem Entwickelten ist aber der Unterschied schon angedeutet und sehr leicht anzugeben: Ist die Seele nichts Anderes als Function des Organismus als solchen, so sind, wie schon Spinoza und sein großer Antagonist Leibniz übereinstimmend gelehrt haben, die Seelen nicht mehr und nicht minder unterschieden als ihre Leiber. Wenn darum oben von uns das Individuum von dem lebendigen bloßen Naturwesen so unterschieden wurde, daß es ein geistiges Lebendiges d. h. ein Menschliches sey, so liegt darin, daß seine Factoren: geistiger Leib, geistige Seele sind. Dies heißt, damit man nicht meine mit Worten abgespeist zu werden, ein solcher Leib, eine solche Seele, in welche der Geist eingehn und in welchen und vermittelst welcher er dazu kommen kann sich, als darüber

erhabener Geist zu setzen. Der Unterschied also der Menschenseele von der Thierseele ist gerade so groß wie der ihrer respectiven Leiber, darum ist er ein absoluter Unterschied. Schon wenn wir den Leib des Menschen, abgesehn von seinen Fungiren und seiner Seele, d. h. als nicht Leib sondern Körper betrachten, so erscheint die Behauptung, daß der Mensch ein Thier sey, als oberflächlich. Das Wesen nämlich, welches im Gegensatz gegen alle Rückgratthiere das Gesetz der Perpendicularität, dieses Gesetz der höhern Pflanzen befolgt, und so gleichsam als Rückgratpflanze, als Rosacee unter den Thieren beim ersten Anblick erscheint, ist in der That, nur als Lebendiges genommen, specifisch vom Thier unterschieden und wird richtiger denn als ein Thier, mit Oken als das ganze Thierreich, noch besser als der Mikrokosmus bezeichnet. Der Mensch, welcher rein biologisch genommen nicht nur ein besonderes Leben führt, wie die undankbaren Parasiten der Erde, sondern der als ihr Kind die Geschichte der Erde mit an sich erlebt, freilich aber auch macht — Holland existirt, Deutschland ist ein mildes Land durch den Menschen, und wie Holland, wie Deutschland war und ist, so waren und sind seine Bewohner — ist bloß als Lebendiges genommen mit keinem andern Wesen in eine Classe zu stellen. Vegetiren und thierisch Leben sind bei ihm Scheltworte, die er dem herunter gekommenen beilegt, weil sein concretes (wirkliches) Leben über diese beiden Formen des Particularlebens. Diesen absoluten Vorzug hat nun schon der bloße Körper, der beseelt zum Menschenleibe wird.

Mit der aufrechten Stellung, zu der ihn die einzige Structur seiner Wirbelsäule bestimmt, ist gesetzt, daß was beim Thier vordere Locomotionswerkzeuge sind, da ihm zwei ausreichen, zu Werkzeug schaffenden Organen, zu Händen werden, diesen Organen des Behandelns wie des Ergreifens, der wichtigsten Empfindungen und Thätigkeiten; mit ihr die Möglichkeit einer Gehirnentwicklung und einer Universalität der objectiven s. g. höhern Sinne, wie sie sonst nicht möglich ist u. s. w. Nur ein Leib, der aufrecht stehn und auf dem Throne sitzen, dessen Auge von oben herab den Weltkreis als ein Ganzes überschaut, bei dem die Organe des energischsten Thuns zugleich die feinsten Empfindungen vermitteln, kann Erscheinung des Geistes seyn, und kann durch seine Empfindlichkeit und Beweglichkeit der Schauplatz werden, in dem derselbe zum Selbstbewußtseyn reift. Dieses Leibes, dieser räumlichen Erscheinung des Geistes, immanenter Zweck und zeitliche Bethätigung ist die Menschenseele. Wer darum, weil er den Unterschied zwischen dem Menschen- und Thier-Leibe klein nennt, einer Theorie, welche die Seele nur als Entelechie des Leibes nimmt, den Vorwurf macht, sie lasse den Unterschied zwischen Thieren und Menschen verschwinden, der thäte besser, anstatt jener Theorie, die eigne anatomische und physiologische Ignoranz zu verklagen. Der Einwand endlich, den man wohl gemacht hat, daß der somatische Unterschied doch nur ein relativer oder quantitativer sey, da der Körper des Menschen kein Organ besitze, was den höhern Thieren ganz abgehe, nur aber die Verhältnisse und die quantita-

tive Beschaffenheit verschieden sey, dieser wird Niemand schrecken, welcher weiß, wie quantitative Unterschiede am Ende qualitative bedingen und daß auch Vollkommenheit und Unvollkommenheit Verhältnißbegriffe sind. —

§. 10.

Von dem gewonnenen Punkte aus lassen sich die verschiedenen Ansichten über das Verhältniß des Leibes und der Seele am besten würdigen.

1. Nimmt man im weitern Verlauf der Untersuchung, wozu die zuletzt gemachten Bemerkungen ein Recht geben, das Wort Seele im beschränktern Sinne für das einen Menschenleib Beseelende, so sind wir erst hier zu dem Punkte gekommen, wo die verschiedenen Ansichten über das commercium corporis et animae kritisch erörtert werden können. Die Meisten nämlich unter denen, welche darüber gesprochen, haben wirklich nur an die Menschenseele gedacht, und daher ist es gekommen, daß man diese Frage für das Kreuz gerade der Geisteslehre erklärt hat. Warum man ihr diese Wichtigkeit beigelegt hat, wird für uns nicht mehr räthselhaft seyn; denn da wir in jener Betrachtung gesehn haben, daß die erste Stufe des Geistes die ist, wo er als die Identität zweier unterschiedenen Factoren erscheint, diese beiden Factoren aber eben Leib und Seele sind, so ist die Untersuchung eben jener Einheit des Leibes und der Seele die erste, mit der es die Geisteslehre zu thun hat, und von ihr gilt, was von jedem Anfange gilt, daß er schwer sey. Diese Frage, welche den Physiologen eben so interessirt wie den Psychologen, wird nun heut zu Tage von den Erstern gewöhnlich bei Seite gelassen, weil sie nicht zu

beantworten, indem das Wesen der Seele unerkennbar sey und also auch das Verhältniß dieser unbekannten Größe zu einer andern. Diese Unerkennbarkeit (im Gegensatz gegen das bisher nicht Erkanntseyn) kann man eigentlich nur dann behaupten, wenn man einen logischen Widerspruch darin nachwiese, daß ihr Wesen erkannt würde. Einen solchen Widerspruch hat nun Kant allerdings darin nachgewiesen, daß das Wesen — nicht nur der Seele, sondern überhaupt irgend eines Dinges erkannt würde. Denn dieses Wesen ist bei ihm nichts als das Ding hinter seiner Erscheinung; das nun dieses nicht vor derselben seyn, und nicht ans Licht der Erkenntniß hervorgezogen werden kann, ist eben so klar, als es ist, daß Niemand sich hinter eine Thür stellen kann, weil er in diesem Fall sich immer vor derselben befinden wird. Kant hat deswegen unwiderleglich Recht darin, daß das Ding an sich, oder das Wesen der Dinge (d. h. jenes ex hypothesi nicht Erscheinende) nicht offenbar werden könne. Wollten die Physiologen darum das Recht haben, zu behaupten, das Wesen der Seele könne nicht erkannt werden, so müßten sie sich auf Kants Standpunkt stellen; dies werden sie nicht gern wollen, weil sie dann consequenter Weise zugestehn müßten, daß das Wesen des Leibes eben so unerkennbar seyn und bleiben werde. Von diesem letztern aber meinen sie, namentlich seit Mikroskop und chemische Analyse Alles entscheiden sollen, sehr viel zu wissen. Daher kommt es, daß die Meisten die Sache so darstellen, als liege die (wenigstens gegenwärtige) Unmöglichkeit über dieses Verhältniß etwas zu sagen darin, daß eben nur die eine Seite bekannt

sey, der Leib nämlich, hinsichtlich dessen namentlich die Chemie und die feinere Anatomie vortreffliche Aufschlüsse gegeben haben, während hinsichtlich der Seele die Psychologen nichts Erkleckliches zu sagen wußten. Eben darum ziehen es die neuern Physiologen vor, von diesem Verhältniß zur Seele ganz zu abstrahiren, und nur bei der Betrachtung des Somatischen stehn zu bleiben. Als wenn nicht durch diese Abstraction eben das σῶμα verschwände, als wenn nicht das, wovon sie nach einer solchen Abstraction meinen, es sey Leib, etwas ganz Anderes wäre, nämlich bloßer Körper? Sieht man das Verfahren genauer an, so geht Alles darauf hin, den Leib erst in bloßen Körper zu verwandeln, und dann diesen zu untersuchen. Aus dem (ohnehin todten) Cadaver wird das Gehirn herausgenommen — d. h. aus seinem Zusammenhang gerissen, dann, als wäre es noch nicht todt genug, in Weingeist verhärtet u. s. w., weil man „sonst nichts sieht." Es soll nicht behauptet werden, daß was man jetzt sieht, Product dieses Verfahrens sey, aber so viel ist sicher, so wie man es jetzt sieht, ist es im (lebendigen) Leibe nicht. Herr v. Bär sagt in seiner trefflichen Anthropologie mit Recht: „Was der Retorte übergeben wird, ist kaum mehr Blut eines lebenden Thieres zu nennen, sondern ein Product des Blutes", was ist erst von dem zu sagen, was dabei herauskommt? Wie konnte man sich je wundern, daß die letzten „Bestandtheile" des so Behandelten ganz dieselben seyen, wie die anderer — todter — Naturproducte, da man es ja eben auch in ein Todtes verwandelt hat. Der lebendige Organismus besteht nicht aus jenen einfachen

Stoffen, aber wohl kann er in sie zerlegt werden, ganz wie ein Tisch nicht aus Spänen besteht, obgleich man ihn in Späne zerschneiden kann, die also doch darin gewesen seyn mußten. Als Bestandtheile sind sie nicht im lebendigen Organismus enthalten, erst wo er krank wird und stirbt, erst da zeigen sie sich als diese für sich bestehenden Stoffe, bis dahin waren sie latent (d. h. genau genommen als nicht seyend) in ihm. Man hat sie in einem Object gefunden, das nicht mehr Leib ist, sondern entseeltes Cadaver. Nur von diesem sind jene Untersuchungen richtig, und die Physiologie auf sie reduciren, heißt das Leben bei den Todten suchen. Wenn Einer von einem Rubensschen Gemälde die Farbe abkratzte, sie zerlegte, um zu sagen, wie viel Milligramme Zinnober u. s. w. es enthält, so ist eine solche Arbeit verdienstlich, wenn es sich darum handelt zu wissen, welches Material der Maler anwandte, er sage aber nicht, daß er uns den Sinn des Gemäldes aufgeschlossen habe. Eben so sind jene Analysen u. s. w. im höchsten Grade wichtig, denn sie lehren, in welchem Material die Natur arbeitet, wo sie ihre Kunstwerke entwirft, sie zeigen, ohne welche Stoffe als seine Bedingungen das Leben unmöglich ist, mehr aber nicht. Weil man dies aber verwechselt, das Material woraus der Leib ist und ihn selbst, deswegen sind wir so weit gekommen, daß man von den Grundstoffen des Körpers so viel, von den Organen des Leibes fast nichts weiß, daß man zwanzig oder mehr Stoffe im Harn gefunden hat und noch nicht weiß, wozu die Milz dient, freilich aber auch, daß bei allen Fortschritten der Physiologie ihre Heroën selbst ge-

stehn müssen, daß, was den Erfolg betreffe, Allopathen, Homöopathen, Hydropathen ganz gleichviel leisten. Die Versuche von dem Verhältnisse zur Seele zu abstrahiren, machen es absolut unmöglich, den Leib kennen zu lernen. Es versteht sich ganz von selbst, daß das Gleiche von den Versuchen gilt, die Psyche ohne Beziehung zum Leibe zu betrachten. Eine solche abstracte Psychologie ist das völlige Gegenstück zu der Physiologie, welche nur Cadaver kennt. Nur lag es in der Natur der Sache, daß diese Verirrung der Psychologen nicht so lange dauern konnte, wie die der Physiologen. Den letztern blieb, auch wenn sie das Leben entfernt hatten, ein kunstreich componirtes Substrat, der Körper, in dem immer Neues zu finden ist. Der Psycholog dagegen mußte, wenn er sich nicht absichtlich verblendete, sehr bald dazu kommen, einzusehn, daß er unvermerkt somatische Bestimmungen mit hineinnahm, oder, wenn er sich dieser wirklich ganz entschlug, daß die Resultate seiner Untersuchungen ganz abstract, ohne Werth und ohne Interesse waren. Es war darum nicht ihr Verdienst allein, sondern es war ihnen näher gelegt, den widersinnigen Begriff der reinen (unbeleibten) Seele aufzugeben, und sie im Zusammenhange mit dem, wodurch sie allein Seele ist, zu betrachten. Daher sind es nicht sowol die exacten Physiologen, als vielmehr die Philosophen, und wo es Physiologen waren, die durch Philosophie gebildeten gewesen, welche den wahren Begriff des Lebens festgehalten haben, denen es eben damit aber auch immer wieder sich aufdrängte, zu bestimmen, wie Leib und Seele zu einander sich verhalten.

2. Sehen wir nun auf die Versuche, welche gemacht worden sind, diese Aufgabe zu lösen, so sind die meisten derselben von der Voraussetzung ausgegangen, daß der Leib und die Seele zwei verschiedene Wesen seyen, zwei Substanzen, in ihren Prädicaten sich entgegengesetzt, die eine ausgedehnt, die andere denkend, die eine materiell, die andere geistig, oder wie man diesen Gegensatz anders ausdrücken mochte. Waren diese beiden nun in ihrem Wesen sich entgegengesetzt, so daß kein Coincidenzpunkt zwischen beiden Statt fand, so fragte sich, wie es möglich sey, daß beide ein Ganzes ausmachen, oder wie zu erklären, daß eine Congruenz der Affectionen des Leibes und der Seele Statt finde? Stellte man die Frage so, so gab es, wie schon *Leibniz* sehr richtig bemerkt hat, nur dreierlei Weisen, jene Frage zu beantworten. Sie sind, sollten auch zwei derselben, mehr nur der Verganheit angehören, hier näher zu betrachten und von dem Punkte aus zu kritisiren, auf den uns unsere Untersuchung gebracht hat.

a) Die *erste* Ansicht über das Verhältniß des Leibes und der Seele, als zweier wesentlich verschiedenen Substanzen, ist die, welche *Leibniz* die gewöhnliche scholastische nennt, und welche noch in unseren Tagen die meisten Anhänger zählt, namentlich, wenn sie sich überhaupt diese Frage aufwerfen, unter den Laien in der Philosophie. Sie ist wie damals die vulgäre Ansicht, weil sie für die gilt, die der gesunde Menschenverstand theile. Sie lehrt, daß die immaterielle Substanz, die wir Seele nennen, mit einem Theile des Körpers, dem sensorium commune, so verbunden sey, daß einerseits Alles, was

die Nerven afficire, durch dieselben dem sensorium commune und also der Seele zugeführt, andrerseits Alles, was in der Seele, etwa als Willensentschluß, sich findet, aus dem sensorium commune zu den äußersten Enden der Nerven geleitet werde, vermittelst welcher es zur Contraction der Muskelfasern komme u. s. w. Diese Ansicht hat wahrscheinlich deswegen ein so großes Publicum gefunden, weil man ihr zugestehn muß, daß sie keine falsche Erklärung enthält. Diesen Vorzug theilt sie mit jeder anderen, die — nichts erklärt. Jene scheinbare Erklärung ist (ähnlich wie sehr viele unserer heutigen Physik und Chemie) nichts, als nur eine Wiederholung des Problems. Man fragt nämlich, wie es möglich sey, daß eine immaterielle Substanz mit einer materiellen verbunden sey, da sie sich entgegengesetzt sind, — und die sogenannte Erklärung antwortet darauf, beide seyen mit einander verbunden, und dadurch u. s. f. Wollte man hierbei nicht stehen bleiben, sondern mit Vermeidung der bloßen Tautologie wirklich eine Erklärung versuchen, so blieb als das einzige Mittel übrig, ein Drittes anzunehmen, das, selbst weder nur material, noch auch ganz geistig, den Vermittler spielen könnte zwischen jenen beiden, eigentlich unvereinbaren, Factoren. Solche Vermittler waren das Nervenfluidum, oder auch die aura der Hirnhöhlen u. dgl., Dinge, bei denen man sich nichts Bestimmtes denkt, als etwa Materien, welche so dünn sind, daß sie gelegentlich für — Geist passiren können. Je mehr übrigens diese gewöhnliche Ansicht sich darauf einläßt, ins Detail zu gehn und den Zusammenhang psychischer Zustände mit somatischen Affectionen deutlich zu

machen, um so mehr zeigt sie die Willkührlichkeit ihres Verfahrens, und wie sie zufrieden ist, sobald sie nur irgend Etwas als ein Medium zwischen beide eingeschoben hat. So soll (um eins der noch am wenigsten absurden Beispiele anzuführen), warum bei Kindern das Gedächtniß stärker sey, aus der größeren Weichheit ihres Gehirns erklärt werden, diese Weichheit also das seyn, was das körperliche Afficirtwerden und das psychische Festhalten vermittelt. Zunächst ist hier darauf aufmerksam zu machen, daß gerade in härterem Material eingegrabene Züge länger haften, z. B. in Metall länger, als in Brei oder Wasser. Dann aber ist gar nicht abzusehn, warum hier von der Weichheit oder Härte des Gehirns die Rede ist. Es scheint bei jener Lehre die alte Vorstellung zu Grunde zu liegen, daß unsere Vorstellungen species impressae der Gegenstände seyen, und sie scheint das Aristotelische Bild von dem Eindruck des Siegels auf das Wachs so wörtlich zu nehmen, als würde, indem wir etwas empfinden, mit einem Griffel oder einer Letter in die Masse des Gehirns ein Zeichen eingeschrieben. Eine solche Vorstellung scheint deren am meisten würdig, die kein anderes geistiges Besitzthum haben und kennen, als was ihre Excerpte und Memorandenbücher enthalten. Da es aber Jedem freistehen wird, die Vorstellungen, die Jene als geschriebene oder gedruckte Schrift sich denken, für Bilder zu halten, oder auch für tönende Worte, so sollte es uns kaum wundern, wenn Jemand, bedenkend, daß ein Bild auf hellerem Grunde sichtbarer ist, oder ein Ton auf einer stärker gespannten Saite länger nachtönt (oder auch umgekehrt), das stärkere Gedächtniß des Kindes

daraus erklären würde, daß sein Gehirn heller oder dunkler sey, oder daß die Primitivfasern desselben mehr oder minder Tension haben. Erklärt würde damit eben so viel, nämlich — Nichts.

b) Je näher aber die Erfahrung lag, daß die gewöhnliche Ansicht, welche den Leib auf die Seele und diese auf jenen einwirken läßt, in ein Labyrinth von Unbegreiflichkeiten verwickelte, um desto mehr mußte auch das Verlangen entstehn, das Verhältniß beider anders zu fassen. Man hielt dabei immer dies fest, was jener vulgären Ansicht auch zum Grunde lag, daß Leib und Seele zwei ganz und gar verschiedene, ja in ihren Prädicaten sich entgegengesetzte, Substanzen seyen. Waren sie aber dies, so mußte man, da Substanzen von entgegengesetzten Attributen sich ausschließen, ihre Vereinigung für eine Unmöglichkeit erklären, und wenn Erfahrungen für eine solche Vereinigung sprachen, für Etwas, was, obgleich es unmöglich ist, doch existirt, d. h. für ein Wunder. Diese Consequenz zog denn auch wirklich die Ansicht, welche, weil sie eigentlich im Cartesianismus liegt, sich allmählig aller Cartesianer bemächtigte, und unter dem Namen des Occasionalismus bekannt ist. Da nämlich beide Substanzen, um deren Verhältniß sichs handelt, toto capite verschieden sind, da die eine nur denkend, die andere nur ausgedehnt ist, so kann von einer eigentlichen Einheit beider, oder auch von einer Beziehung derselben, nicht die Rede seyn. Sehen wir nun aber doch einen Einklang zwischen den Thätigkeiten der einen und denen der anderen, so kann diese Einheit nur außerhalb beider Factoren in ein Drittes fallen, welches weder Leib noch

Seele ist, aber beide mit einander vermittelt. Dieses Dritte ist der Wille Gottes. „Dieser wirkt bei Gelegenheit meines Willens die Bewegung meiner Hand, und bei Gelegenheit einer Affection des Sinnesorgans wirkt er in meiner Seele eine Vorstellung, ohne daß irgend ein Causalzusammenhang zwischen jener Affection und dieser Vorstellung Statt fände." Die Unbegreiflichkeit also, welche die vulgäre Ansicht sich verbarg, ist hier zum Bewußtseyn gekommen, sie ist sogar fixirt als das Nothwendige, indem das, was erklärt werden soll, zu einem steten Wunder gemacht wird.

c) Eine Modification endlich der eben dargestellten ist die dritte Ansicht, welche hier zu characterisiren ist, die von Leibniz. Auch er verwirft die Möglichkeit einer Einwirkung des einen Factors auf den andern, auch er behauptet, daß die Seele nur ihren eignen, der Körper nur seinen eignen Gesetzen folge, Jedes unabhängig von dem Andern, aber der Einklang zwischen beiden ist ihm nicht durch ein stetes Eingreifen der göttlichen Wunderthätigkeit vermittelt, sondern vielmehr ein Resultat der prästabilirten Harmonie. Gott hat nämlich Alles vorhergesehn, was die Seele je wollen wird, und hat vorhergesehn, was für Vorstellungen sie nach dem Gesetze ihres Wesens je haben wird, nun hat er dieser Seele einen solchen Leib angepaßt, welcher gerade in dem Moment, wo die Seele die Vorstellung vom Lichte erhält, etwa vom Sonnenlicht afficirt wird u. s. w. Die Discrepanz seiner Ansicht von der eben erwähnten macht er selbst durch das bekannte Beispiel von zwei Uhren deutlich. Wenn zwei Uhren stets ganz gleiche Stunden u. s. w. zeigen, so kann

dies seinen Grund darin haben, daß etwa die Zeiger mit einander verbunden sind und also ein Zeiger auf den andern einwirkt (scholastische, vulgäre Ansicht), oder darin, daß der Uhrmacher stets die eine nach der andern stellt (occasionalistische Ansicht), oder endlich darin, daß der Mechanismus beider Uhren so gleich ist, daß sie ganz unabhängig von einander stets gleich gehen (Ansicht der von der prästabilirten Harmonie). —

3. Mit keiner der eben characterisirten Ansichten wird man sich leicht befriedigen. Die erste erklärt gar nichts; will sie etwas erklären, so muß sie entweder wirkliche Ungereimtheiten behaupten, oder sie wird völlig materialistisch oder spiritualistisch. Die occasionalistische Ansicht fixirt die Unbegreiflichkeit und führt uns in eine Welt steter Wunder, in welcher, will man auch so consequent seyn wie der würdigste Repräsentant dieser Ansicht, Malebranche, und von Gott sagen: semel jussit, semper paret. Il remue même notre bras lorsque nous nous en servons contre ses ordres, stets neue Skrupel uns entgegentreten, von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit hergenommen. Die Leibnitzsche Ansicht vermeidet freilich die Weilheit der Wunder, aber wenn sie sich auch nicht besiegt erklärt von der durch Bayle angeführten Instanz von dem sich selbst lenkenden Schiffe (Art. Rorarius), so wird es ihr doch schwer werden, sich gegen den Vorwurf des Fatalismus zu retten. Mag immerhin das Vorherwissen Gottes als scientia media genommen werden, eine solche von Gott vorhergesehene Beschaffenheit der Seele, nach welcher Alles nach unabänderlichen Gesetzen geschieht, wird stets als eine Behauptung des Fatalismus erscheinen.

wenn auch Leibniz (wie er das namentlich in einem auf der Hannöverschen Bibliothek befindlichen Brief an Coste thut), ähnlich wie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit sich selbst bestimmen läßt. Andrerseits aber ist, wenn die Frage so gestellt wird, wie jene drei kritisirten Ansichten sie stellen, eine andere Antwort nicht möglich, als die eben angeführten. Wenn man die Frage so stellt, sagen wir; denn die Nothwendigkeit in eine jener drei Ansichten zu gerathen, hört auf, sobald wir die schiefe Stellung, die jene Frage hat, aufgeben. Alle drei nämlich stellen die Frage so: Wie können Leib und Seele vereinigt, verbunden, kurz Eins seyn? Fragt man so, so ist die dabei zu Grunde liegende Voraussetzung, daß sie ursprünglich getrennt seyen. Hätte man die Frage zugleich umgekehrt, so hätte man durch die entgegengesetzte Voraussetzung die erst genannte neutralisirt. Hätte man nämlich gefragt: Wie können Leib und Seele auseinanderfallen? so wäre dabei die Voraussetzung gewesen, daß sie ursprünglich untrennbar verbunden seyen. Als Voraussetzungen hätten beide zunächst gleiche Dignität; was die Erfahrung aber anbelangt, so spricht diese nur für die letztere Voraussetzung, da sie uns wohl Beispiele vor Augen führt von einem beseelten Leibe oder einer beleibten Seele, ein unbeseelter Leib aber eben so wenig im Complex der Erfahrung vorkommt, als eine Seele ohne Leib. Haben wir nun nicht nur es aus der Erfahrung entlehnt, sondern im Begriff des Geistes die Nothwendigkeit nachgewiesen, daß der Geist als eine Einheit zweier untrennbaren Factoren erscheinen muß, welche solche Correlata sind, wie

Rechts und Links, so wird uns die Frage: wie können jene beiden Eins seyn? eben so schief erscheinen, wie die Frage: wie kann ein Rechts und ein Links verbunden seyn? Dies ist nicht unbegreiflich und ist überhaupt nicht Object einer Frage, sondern höchstens könnte gefragt werden, wie man zu dem Versuch kommen kann, beide zu trennen? Dies wäre das Einzige was wir fragen dürften, da wir nicht nur die Voraussetzung machen, sondern es wissen, daß in beiden ein Leben sich manifestirt. Wir haben aber auch die Antwort auf diese Frage gefunden, da wir erkannt haben, daß diese Einheit sich als eine Duplicität darstellen muß, in der die von einander Unterschiedenen (Leib und Seele) untrennbar sind, wie Aeußeres und Inneres. Nehmen wir nun aber Leib und Seele so, wie sie sich uns ergeben haben als correlate, sich gegenseitig voraussetzende, Factoren, so werden wir das Wahre, was in den oben characterisirten Ansichten liegt, ohne das Falsche derselben erhalten können.

a) Das Wahre in der vulgären Ansicht ist, daß die Verbindung zwischen Leib und Seele eine reale seyn müsse, und eine so innige, daß es nicht etwa etwas Zufälliges oder auch ein Wunder sey, wenn die Seele empfindet (in sich findet), was den Leib afficirt, und dieser darstellt, was jene will. Es hat diese Ansicht darin ganz Recht, daß ein gegenseitiges Bedingtseyn dieser bestimmten Seele und dieser bestimmten Organe, also auch dieses bestimmten so und nicht anders afficirten Gehirnes Statt finden müsse, während der Occasionalismus eine solche Zusammengehörigkeit leugnen, und auch wenn er Gott seine ins Mittel greifende Wundermacht

nach gewissen Gesetzen üben läßt, dennoch behaupten muß, daß diese Gesetze auch andere seyn könnten. Das Wahre, was in der vulgären Ansicht liegt, ist nun in der von uns geltend gemachten nicht vernachlässigt. Ist die Seele nämlich die Vollendung oder Bestimmung, d. h. die immanente Allgemeinheit der vielen Organe, setzen sich beide so nothwendig voraus, wie die Harmonie die einzelnen Töne (S. 106 f.), so folgt daraus, daß beide nicht etwa gewaltsam oder durch eine äußere Macht verbunden sind; es folgt ferner, daß jede Affection des einen Factors nothwendig auch den andern Factor afficire, wie oben in dem angeführten Beispiel mit dem Aendern eines Tons sich die Harmonie und mit dem Aendern der Harmonie sich die mitklingenden Saiten ändern. (Dies Verhältniß beider wird aber ungeschickt als ein Einfluß bezeichnet, die Aenderung des Tons influenzirt nicht auf die Aenderung der Harmonie, sondern ist diese selbst.) Wie die vielen Töne mit der einen Harmonie Eins und von ihr gehalten sind, so ist der Leib mit der Seele Eins, und daß sie Eins sind, ist nichts Räthselhaftes, sondern höchstens wäre es räthselhaft, wie sie uneins werden können.

b) Die occasionalistische und die mit ihr verwandte Leibnizische Lehre enthält gleichfalls ein wahres Moment, das ebenfalls in der von uns aufgestellten Ansicht zu seinem Rechte kommt. Das Wahre in diesen beiden Ansichten ist, daß, um das Verhältniß des Leibes und der Seele wirklich zu begreifen, man einen Punkt suchen müsse, der außerhalb des Dualismus liegt. Nur in einem Dritten, welches weder Leib noch Seele sey, nur in einem solchen könne — meinen sie, und haben darin Recht — der Punkt, auf den

es ankomme, gefunden werden. Nun aber können sie, eben weil Leib und Seele als unterschiedene Substanzen der Anfangspunkt ihrer Untersuchung sind, nicht anders als dieses Dritte zu der Zweiheit hinzubringen, und dies macht ihre Ansicht schief. Beide sind von einander unterschieden, also kann der Punkt, auf den es ankommt, nur etwas seyn, was von Außen zu jener Zweiheit hinzutritt und sie (eben darum äußerlich) vermittelt. Dieses dritte Vermittelnde ist bei den Occasionalisten die Wunderkraft Gottes, bei Leibniz die vorhersehende Weisheit desselben; in beiden Fällen ist es etwas den Factoren Aeußerliches und muß es seyn, da ihr Gegensatz vorausgesetzt wird, und darum das den Gegensatz Aufhebende nicht als ihre eigne immanente Bestimmung, sondern als eine äußerliche Macht erscheint. Wir haben gleichfalls von einem Solchen gesprochen, in welchem, weil es jenseits des Dualismus liegt, das richtige Verhältniß von Leib und Seele erkannt werde. Weil wir aber in unserer Betrachtung nicht von den beiden Factoren als unterschiedenen ausgegangen sind, so ist auch jenes jenseits des Dualismus Liegende nicht ein tertium, das zu beiden hinzukommt, sondern vielmehr das prius, aus dem eben sie herauskommen. Wir haben nämlich mit dem in sich Einen angefangen, mit dem Geiste, dessen Begriff aufgestellt ward, und haben in ihm die Nothwendigkeit nachgewiesen, zuerst nicht als Geist, sondern als ein Dualismus von Factoren zu erscheinen. Wir haben dann anticipationsweise auf eine Entwicklungsstufe des Geistes hingewiesen, wo er wieder zur Einheit geworden, weder Leib noch Seele und zugleich Beides (d. h. Ich) ist. Dieses, über dem

Dualismus stehende, Ich ist nichts Anderes, als die erste Erscheinung des, die Dualität überwunden habenden, Geistes. Wir können uns also darin einverstanden erklären mit den Cartesianern und Leibniz, daß sich die Antwort darauf, wie sich Leib und Seele verhalten, bloß an einem Punkte ergeben wird, der über jenem Dualismus steht, wir flüchten uns aber mit diesem Zugeständniß nicht in das Gebiet der Wunder, noch werfen wir uns dem Fatalismus in die Arme; denn jenes über dem Dualismus Stehende ist nicht eine dritte, höhere oder fremde, Macht, sondern der Geist selbst dirimirt sich in diese beiden Factoren, und indem es ein und dasselbe Ich ist, welches sich als Leib den Affectionen der Außenwelt Preis gibt, und als Seele diese Affectionen innerlich macht und empfindet, stehen beide in Harmonie, nicht durch eine harmonia praestabilita, sondern weil das Ich selbst diese Harmonie und Identität beider Factoren ist.

4. Die bisher kritisirten Ansichten waren eine nothwendige Folge davon, daß man Leib und Seele als zwei von einander unterschiedene, nur zu einander gekommene Factoren ansah, und nun nach der Möglichkeit und Weise ihrer Vereinigung fragte. Die Schwierigkeiten, welche durch die Stellung der Frage hervorgebracht werden, verschwinden, wenn man sich auf den entgegengesetzten Standpunkt stellt, und den Ausgangspunkt nicht im Dualismus, sondern gerade in der Einheit findet. Das haben nun in ihren Untersuchungen über das Verhältniß des Leibes und der Seele zwei Philosophen gethan, welche, durch zwei Jahrtausende von einander getrennt, über dieses Verhältniß eine Lehre vorgetragen haben, die wir hier

nicht nur ihrer Merkwürdigkeit wegen, sondern auch deswegen näher zu betrachten haben, weil sie mit der von uns dargestellten Ansicht übereinstimmend zu seyn scheint. Es sind Aristoteles und Spinoza. Wegen die Chronologie werden wir mit der Betrachtung der Spinozistischen Lehre beginnen, und darauf aufmerksam machen, worin die Ansicht, die von uns geltend gemacht ward, mit seiner übereinstimmt, worin aber abweicht. Dasselbe soll dann nachher mit der Aristotelischen Ansicht geschehen.

a) Wie nach Spinoza die eine unendliche Substanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung betrachtet werden kann, und, je nachdem sie betrachtet wird, res cogitans oder res extensa ist, so gilt dasselbe auch von dem Exemplar der Einzeldinge, von dem Complex der Modifictionen der göttlichen Substanz, welche, wenn wir sie verworren mit der Imagination betrachten, uns als für sich bestehende Einzeldinge erscheinen. Was vom Complex aller gilt, gilt dann auch endlich von einem jeden Einzeldinge. Jedes kann betrachtet werden unter dem Attribut der Ausdehnung, dann nennen wir es Körper, oder unter dem Attribut des Denkens, dann nennen wir es Idee dieses Körpers oder seine Seele. Die menschliche Seele ist deshalb nichts Anderes, als die Idee dieses einen bestimmten Körpers, und was das Wesen der Seele ausmacht, ist nicht etwa das Denken überhaupt, sondern nur ein bestimmter Modus des Denkens, eben so wie das Wesen dieses Körpers nicht die Ausdehnung überhaupt, sondern ein Modus der Ausdehnung ist. Leib und Seele sind also in der That ein und dasselbe, nur daß es einmal unter einem, das andere

Mal unter einem andern Attribut betrachtet wird. Jede Affection dieses einen Dinges kann eben deswegen so oder anders betrachtet werden, der Mensch ist in jedem Augenblick durch Anderes determinirt; betrachten wir diese Determination unter dem einen Attribut, so nennen wir sie eine Affection oder eine durch rein mechanische Gesetze bedingte Neigung des Körpers; betrachten wir sie unter dem andern Attribut, so nennen wir sie Willensentschluß, beides ist ganz dasselbe. Eine natürliche Folge davon ist, daß dem Geiste kein anderes Bewußtseyn gegeben werden kann, als das, welches er hat, insofern er von seinen Körperaffectionen eine Idee hat; denn in der That ist er ja nichts Anderes, als diese Idee selbst. Eine zweite eben so nothwendige Folgerung ist dann, daß die Seele um so vollkommner ist, um je vollkommner der Leib, und der Vorzug des menschlichen Geistes vor anderen Seelen nur in so weit erkannt werden kann, als wir die größere Vollkommenheit des menschlichen Leibes erkennen. Dieser Satz, welcher mit der Spinozistischen Ansicht nothwendig gesetzt ist, da die Ideen (Seelen) nur dadurch vollkommner sind als andere, daß ihr Object (der Leib) es ist, würde wohl nicht so parador erscheinen, wenn man bedächte, daß Spinoza, wenn er von größerer oder geringerer Vollkommenheit des Leibes spricht, dabei nicht etwa nur die äußeren Organe im Auge hat. Ihm ist derjenige Körper der vollkommnere, quod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum; und diejenigen wenigstens, welche behaupten, daß größere Geistesgaben mit einem mehr ausgebildeten Gehirn, etwa mehr Windungen der grauen Substanz, Hand in Hand

gehn, oder größerer Muth mit mehr entwickeltem Gefäß-
system u. dgl., sollten gegen jenen Spinozistischen Satz nicht
zu spröde thun, welchen vielmehr als Warnung gegen das
verkehrte Unternehmen, die psychischen Zustände abge-
trennt und von jeder physiologischen Betrachtung zu beob-
achten, jeder Anthropolog berücksichtigen müßte. Das
Wahre nämlich, was nicht nur in diesem, sondern in
allen den Sätzen, in denen Spinoza vom Verhältniß
des Leibes und der Seele spricht, zu Grunde liegt, ist
dies, daß eine reale Einheit beider angenommen wird,
und nicht eine bloße Concomitanz. Diese letztere könnte,
da sie zu den beiden Factoren von Außen hinzukommt,
auch stattfinden zwischen einem bestimmten Körper und
einer andern Seele. Nach Spinoza ist dies nicht mög-
lich, denn da Leib und Seele ein und dasselbe sind, ein
gleicher Inhalt nur unter verschiedenen Formen betrachtet,
so kann diese bestimmte Seele nur mit diesem bestimmten
Leibe existiren. Hierin, daß beide nicht zufällig verbun-
den, sondern die Seele in der That nur die Idee (der
Zweck) dieses bestimmten Organismus ist, müssen wir
uns mit Spinoza einverstanden erklären. Das Un-
wahre in der Spinozistischen Ansicht hängt mit der Man-
gelhaftigkeit seines ganzen Systems zusammen, und liegt
darin, daß der Unterschied jener beiden Factoren nur in
den Betrachtenden gesetzt ist, und sie also nicht sich un-
terscheidende Factoren sind, sondern nur von uns unter-
schieden werden. Dieses eine Individuum, die una
eademque res, ist also eigentlich nicht in zwei Facto-
ren getrennt, sondern indem wir es einmal so und das
andere Mal anders betrachten, erscheint es uns als Leib

oder als Seele, ihm ist es eben so gleichgültig, ob es so betrachtet wird, wie der Substanz, ob sie als res cogitans oder als res extensa betrachtet werde. Wir haben es auch durchzuführen gesucht, daß es una eademque res, nämlich der Geist sey, welcher als Leib und Seele erscheint, nicht etwa weil wir ihn so betrachten, sondern weil er in sich die Nothwendigkeit hat, sich in diese beiden Factoren zu dirimiren. In dem Geist also liegt die Nothwendigkeit, als beides nicht nur betrachtet zu werden, sondern zu seyn. Wenn es also gleich ein und dasselbe Individuum ist, welches als Leib afficirt wird und als Seele empfindet, so sind dies doch beides wirklich verschiedene Factoren, und der Geist ist nicht gleichgültig dagegen, ob er als sie betrachtet wird, sondern er muß sich nothwendig als sie manifestiren. Der Mangel des Spinozismus in dieser Lehre ist, daß er die beiden realiter verschiednen Sphären nicht als eigne Bestimmungen der una eademque res erkannt, und sie deshalb zu Producten unserer beliebigen Betrachtung gemacht hat. Daher ist ihm jene res nur das Weder — Noch von Leib und Seele, statt daß nach unserer Ansicht der Geist sowohl Leib als auch Seele ist. Bringt man das von uns geltend Gemachte als Correctur zu dem Spinozismus hinzu, corrigirt man seinen Standpunkt ferner darin, daß man das sich als Leib und Seele Manifestirende nicht nur als verschwindenden Modus der göttlichen Substanz, sondern als für seyendes Selbstbewußtseyn faßt, — so gewährt die Spinozistische Ethik für die philosophische Geisteslehre und Moral eine reichlichere Ausbeute an Wahrheit, als man sie in den meisten Büchern über

diese Gegenstände findet. Allerdings aber heißt das, eben weil so wesentliche Correcturen angebracht werden mußten, die Wahrheit in den Spinoza hinein-, und nicht aus ihm herauslesen.

b) Ganz dasselbe, daß nämlich durch eine Modification die volle Wahrheit in ihr gefunden werden könne, gilt fast in noch höherem Grade von der Ansicht des Aristoteles über unsern Gegenstand. Es ist bereits oben auf ihn hingewiesen als auf den, welcher den Begriff der Seele, als des immanenten Zweckes des Organismus, richtig gefaßt habe. Wie in dem öfter von ihm gebrauchten Beispiel das körperliche Organ mit der Sehkraft zusammen erst das Auge ist, jedes für sich noch ein todtes Abstractum, so ist ihm Leib und Seele zusammen das wirkliche ζῷον. Der Leib ist ihm nichts Anderes als die δύναμις, die Anlage; das wozu er angelegt ist, seine Vollendung, ist die Seele, die so die ἐντελέχεια des Leibes ist; statt dieser Ausdrücke braucht er auch die mit ihnen zusammenhängenden, wenn er den Leib die Materie, die Seele die belebende Form nennt. Die Seele ist also die Vollendung des Leibes, der Leib die Wirklichkeit (Corporisation) der Seele; wir haben gesehen, wie dieser Begriff der Seele ihm die Seelenwanderung als eine Absurdität erscheinen ließ. Aristoteles steht in dieser Hinsicht über Spinoza, da er beide Factoren als untrennbar vereint, aber auch als wirklich von einander unterschieden weiß. Sie sind so von einander unterschieden, wie ἡ κόρη und ἡ ὄψις, es wäre aber nur eine gewaltsame, unwirkliche Abstraction, die beide von einander trennen wollte, denn: οὐκ ἔστι ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος. Es fragt

sich, worin die von uns aufgestellte Ansicht von der Aristotelischen abweicht, und was sie als Mangel an derselben zu rügen hat? Dies, daß Aristoteles noch nicht dazu gekommen ist, im Leibe und in der Seele die, weil der Geist noch mit der Natürlichkeit behaftet ist, noch auseinanderfallenden Momente des Geistes selbst zu sehn, über deren Dualismus der Geist eben deswegen zugleich hinaus ist, weil er der Sphäre der Natürlichkeit sich entzieht. Zwar ist bei Aristoteles die Erkenntniß, daß der Mensch mehr ist als bloßes natürliches Individuum (d. h. Ensemble von Leib und Seele), er faßt ihn auch als denkenden Geist, aber weil er jene beiden Factoren nicht als eigene Momente des Geistes weiß, deswegen kommt nach seiner Lehre der denkende νοῦς von Außen zu jenen beiden Factoren hinzu. Außer der ψυχή also, welche nicht χωριστή ist, nimmt er noch ein Princip an, den νοῦς, und dieser ist χωριστός. Dieser kommt als ein neues, göttliches, unsterbliches Princip zu jenen beiden von Außen hinzu. *Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον*, sagt er de gen. an. II, 3. Dieser Satz, welcher von dem Averroës und vielen mittelalterlichen Philosophen so verstanden wurde, als verbinde sich bei (oder vor) der Geburt der göttliche νοῦς auf vorübergehende Weise mit dem Individuum, besagt unzweifelhaft dies, daß der νοῦς nicht, wie die übrigen Functionen der Seele, die der Mensch mit dem Thiere gemein hat, nur eine höhere Stufe der Lebensthätigkeit ist, sondern eine neue, aus jenen nicht abzuleitende Reihe von Erscheinungen beginnt. Hier aber entsteht die von Aristoteles nicht beantwor-

tete Frage, wie dieser νοῦς mit dem Leibe verbunden seyn kann, also dieselbe Schwierigkeit, die Aristoteles hinsichtlich der Seele glücklich vermieden hatte. Wird aber, wie wir es versuchten, in dem Geiste selbst die Nothwendigkeit erkannt, zuerst als natürlicher Geist zu erscheinen, und seine beiden Momente, deren Einheit er ist, als zwei verschiedne Factoren auseinandertreten zu lassen, so ist auch darin die Nothwendigkeit erkannt, daß er von diesem Dualismus sich befreie, indem er das wird, was er seinem Begriffe nach ist. Die Gestalt aber, wozu der Geist sich entwickelt (νοῦς, denkendes Ich), tritt dann nicht von Außen zu jenen beiden Factoren, als ein Drittes, hinzu, sondern kommt vielmehr, als das Erste, welches sich in jenen Dualismus begeben hatte, aus ihm heraus, indem der Geist, dessen Begriff es ja ist, die Einheit beider Factoren zu seyn, innerhalb des Dualismus sich dazu entwickelt, als ihre Einheit auch zu erscheinen. Als diese erscheinend aber ist er eben denkendes Ich. Wenn wir uns also hinsichtlich des Verhältnisses des Leibes zur Seele für die Aristotelische Ansicht erklären müssen, so befriedigt sie dagegen nicht in Betreff des Verhältnisses, daß sie setzt zwischen der Parthie der Seele (um die etwas mechanische Ausdrucksweise des Aristoteles beizubehalten, de an. II, 2.), welche mehr als bloße Entelechie des Organismus und den übrigen Parthien der Seele, welche bloße Entelechie sind, und endlich dem Organismus selbst. Dieses Verhältniß wird von ihm entweder gar nicht oder nur durch bildliche Ausdrücke (wie jenes ἐπεισιέναι) erläutert.

5. Es könnte scheinen, als hätten wir uns bei der Beurtheilung der wichtigsten Ansichten über unsern Gegenstand nur an die Vergangenheit gehalten, und mit Undank von der Gegenwart abgewandt, die doch viele und sorgfältige Mühe auf denselben verwandt habe. Indeß haben wir eine Berechtigung für uns, wenn wir uns, indem wir uns zu den neueren Ansichten wenden, kürzer fassen als bisher. Diese liegt darin, daß die bisher ausführlicher betrachteten Theorien theils ganz der Gegenwart angehören, theils wenigstens die heutigen Ansichten in so wichtigen Punkten mit den älteren, die wir betrachtet haben, übereinstimmen, daß was von diesen auch von jenen gilt. Das Erste ist der Fall mit den Lehren, welche wir in diesem §. sub I. beleuchteten, da von der Unerkennbarkeit des Wesens der Seele keine Zeit so viel gesprochen hat, als gerade unsere. Eben so ist die Ansicht, die wir sub 2. a als die vulgäre bezeichnet haben, in so vielen Psychologien der Gegenwart zu finden, daß wir sie dieser eben so sehr vindiciren müssen, als der Vergangenheit. Das Zweite, daß sie in wesentlichen Punkten mit von uns bereits kritisirten Lehren übereinstimmen, gilt nun von den Ansichten, welche sich, wenn auch nicht in allen, so doch in den allerbedeutendsten Versuchen, die Geisteslehre als eine philosophische Disciplin zu behandeln, in der neuesten Zeit geltend gemacht haben. So sehr diese verschiednen Behandlungen der Geisteslehre auch sonst von einander abweichen mögen, so ist doch bei dem Versuch, das Verhältniß des Leibes und der Seele zu fixiren, etwas Characteristisches Allen gemeinsam, was uns berechtigt, von der Differenz absehend, sie zusammen zu betrachten.

Dieses Gemeinsame aber ist ferner Etwas, was ihre Ansichten der Aristotelischen annähert, und hierin möge die Berechtigung nachgewiesen seyn, wenn wir sie modificirte Aristotelische nennen. Es soll damit nicht behauptet seyn, daß sie an der Aristotelischen Lehre ihren Anfangspunkt hätten, vielmehr haben sie diesen meistens entweder an der Naturphilosophie oder aber an denjenigen Sätzen der Religionslehre gehabt, welche vom Leibe und von der Seele sprechen. Wir stellen sie mit dem Aristoteles nur darum zusammen, weil eben jenes Characteristische an seine Lehre erinnert und, weil, was von unserm Standpunkt aus gegen Aristoteles gesagt werden mußte, mehr oder minder auch diese neueren psychologischen Lehren trifft. Es ist ihnen nämlich dies eigenthümlich, daß sie sich nicht damit begnügen, von einer Dualität der Factoren des menschlichen Individuums zu sprechen, sondern es wird von ihnen allen eine Triplicität derselben angenommen, indem sie von dem Leib und der Seele den Geist (den νοῦς des Aristoteles) unterscheiden. Es liegt darin das ganz richtige Bewußtseyn zu Grunde, daß ohne den Begriff des Geistes das Verhältniß des Leibes und der Seele nicht erkannt werden kann, und wie sehr wir uns darin mit ihnen einverstanden erklären, zeigt dies, daß wir unsere ganze Untersuchung mit der Aufstellung des Begriffs des Geistes begannen. Es tritt nun aber bei den Meisten, die eine solche Triplicität annehmen, eben weil es so drei Principien sind (und nicht etwa die zwei Factoren sich aus dem einen Princip entwickeln), derselbe Uebelstand ein, daß der Geist, wie bei Aristoteles, als ein tertium zum Leibe und zur Seele hinzu-

tritt. In einer Zeit, wo alle genauen Definitionen mehr als sie sollten verachtet und verschmäht werden, kann es uns kaum wundern, daß genaue Begriffsbestimmungen darüber, was denn unter Leib, was unter Seele, was unter Geist zu verstehen sey, auch in wissenschaftlichen Büchern nicht gegeben werden. Verzichten wir nun aber auch darauf, und suchen nun uns zu abstrahiren, was denn der Verfasser eines Werks sich unter diesen Worten vorstellt, so kommen wir in den bezeichneten Werken immer wieder darauf, daß das dritte Princip, der Geist, zu jenen zwei andern hinzukomme, eben wie jener νοῦς des Aristoteles als ein hinzutretendes θεῖον. So, um sogleich ein Werk zu nennen, was für die philosophische Geisteslehre trotz seines poëtischen Gewandes außerordentlich viel enthält, hat Schubert in seiner Geschichte der Seele den Begriff des Geistes nicht aufzustellen gesucht; suchen wir ihn aus diesem Werke zu abstrahiren, so ist es „die Kraft, welche von einem andern höheren Mittelpunkt der Welten hervor wirket", so ist er „zur Seele des Menschen das, was die belebende Luft zum thierischen Leibe" u. s. f., kurz immer ist es ein Hinzutretendes zu jenen beiden Factoren, von welchem gilt, was wir von des Aristoteles νοῦς sagten. Nach Eschenmayer ist der Mensch geschaffen aus den drei Potenzen Geist, Seele und Leib, deren jede ihre eigne Sphäre und Functionen hat. Hat nun gleich der Geist den Supremat über die beiden anderen, wirken sie sogar in einander und entsteht durch solches Ineinanderwirken aller dreien das Ich, so bleibt doch immer das Räthsel, wie der den Supremat habende Geist zu den

untergeordneten Potenzen hinzukomme, und von dieser Ansicht gilt, was wir gegen Aristoteles erinnerten. Zu dem eben Gerügten kommt aber noch etwas Anderes, worin des Aristoteles Lehre vor den eben genannten Ansichten den Vorzug verdient. Aristoteles hat nämlich, wie wir sagten, zwar das Verhältniß des Geistes zur Seele und zum Leibe unrichtig, dagegen aber hat er das Verhältniß dieser beiden Factoren ganz richtig gefaßt, und hat den Begriff der Seele als der Entelechie eines organischen Körpers vollkommen genügend aufgestellt. Dieses Verdienst hat aber die zuletzt erwähnte Ansicht nicht. Bleiben wir hier stehn bei den eben genannten ehrenwerthen Männern, die wir eben ihrer Würdigkeit wegen als Repräsentanten betrachteten, so gilt von Schubert was wir in Betreff des Geistes erinnerten, auch hinsichtlich der Seele. Auch von ihr hat er keine exacte Definition gegeben. Bedenken wir aber, daß er ausdrücklich sagt, daß der Leib gefährdet werden könne, die Seele aber nicht, so hat er darin die Seele als ein χωριστόν gefaßt, also als eine selbstständige Substanz, und es treten alle die Schwierigkeiten entgegen, die wir in diesem §. sub 2. beleuchtet haben, und welchen Aristoteles sich glücklich entzogen hat. Mit einem Worte: ist gleich die neuere Psychologie, namentlich durch die Resultate der Physiologie, dazu gekommen, dem Leibe sein Recht mehr widerfahren zu lassen, als die alte empirische Psychologie und rationale Pneumatologie, so ist sie doch nicht dazu gekommen, Leib und Seele als wirkliche Correlata zu fassen; die Seele erscheint hier noch so sehr als das Vornehmere, daß Schubert ausdrücklich die

Seele „das eigentliche Ich des Menschen" nennt, (vgl. dagegen, was wir S. 89. erinnerten), und selbst die Stimme des freien, moralischen Geistes, das Gewissen, als einen Seelenzustand behandelt. So weit geht nun freilich Eschenmayer mit dem Erheben der Seele nicht; in der Individualität, dem Ich des Menschen, sind ihm alle drei Potenzen enthalten; indem ihm aber immer die Seele ein viel höherer Factor bleibt, als der Leib, kann auch er das eigentliche Verhältniß beider nicht klar darstellen. Zwar nennt er die Seele Dienerin des Geistes, und den Leib Organ beider, aber er vergißt, daß ein Organ nur Organ ist, indem der Zweck sein eigner immanenter Zweck ist, und deswegen der Zweck eines Organismus nicht weiter geht als der Organismus selbst. Auch hier ist eben damit, daß in der Seele mehr seyn soll als im Leibe, das alte Problem wiedergekehrt, wie es möglich sey, daß eine Seele in einem Leibe minderen Werthes als sie, sich realisire, was Aristoteles als eine Unmöglichkeit schon nachgewiesen hat. Daß der Seele mehr vindicirt wird, als ihr zukommt, (von Eschenmayer fühlen, denken und wollen,) ist der Grund, warum die in der neueren, Geist, Seele und Leib unterscheidenden Geisteslehre Prädicate erhält, die nur dem sich über Leib und Seele erhebenden (beide Momente aufhebenden) Geiste zukommen.

§. 11.

Die aufgestellte Ansicht läßt der Frage nach dem Sitze der Seele, so wie den Untersuchungen über das Seelenorgan, ihre gehörige Stelle anweisen.

1. Im genauesten Zusammenhange mit dem besprochenen Gegenstand steht eine Frage, welche fast zur Vexirfrage geworden ist, die nach dem Sitz der Seele. Genau genommen kann diese Frage nur auf einem Standpunkt entstehen, auf welchem Leib und Seele als ursprünglich getrennt erscheinen, und nun erklärt werden soll, wie beide zusammenkommen, und in Verbindung stehen können. Es liegt dann die Frage nahe, welches Organ des Leibes es ist, mit welchem die Seele verbunden ist, dieses Organ wird dann der Sitz der Seele genannt. Als solcher ist nun bekanntlich bald die Zirbeldrüse, bald die Gehirnventrikel, bald das Hirnwasser, bald die graue Hirnsubstanz, bald die Vierhügel u. s. w. bestimmt worden. Weil in dem Ausdruck: „die Seele sitzt hier oder dort", dieselbe gar zu sehr als ein räumliches Wesen gefaßt zu werden schien, hat man dann diesen Ausdruck zu vermeiden angefangen, und hat gemeint sich viel geistiger auszudrücken, wenn man nicht nach dem Sitz der Seele fragte, vielmehr diese Frage belächelte, sondern nur nach einem Seelenorgan. Indeß da die ehrenwerthen Männer, wie Descartes, Reil, Sömmering u. s. w., wenn sie geradezu vom Sitz der Seele sprechen, auch nichts Anderes im Sinne hatten, als dasjenige Organ, mit dem die Seele verbunden ist, so ist mit jenem veränderten Ausdruck nichts

gewonnen. Indeß kann nur dann, wenn man Leib und Seele als zwei selbstständige und dabei in ihrem Wesen verschiedene Substanzen ansieht, die Meinung entstehen, daß sie sich nur in einem Punkte (dem Seelenorgan) berühren, etwa wie Kreis und Tangente. Ist aber die Seele, wie wir sie gefaßt haben, nichts Anderes, als die immanente Bestimmung des Organismus, der Zweck oder die einfache Allgemeinheit, in welcher alle einzelnen Organe ideell gesetzt sind, so kann sie nicht nur ein einzelnes Organ zu ihrem Organ haben, und alle anderen frei geben, sondern vor dieser einfachen Allgemeinheit besteht Nichts mehr, als ein Einzelnes, von ihr nicht Durchdrungenes. Wir haben früher, um das Verhältniß von Leib und Seele zu fixiren, das Beispiel von dem Hause und den Bausteinen angeführt. Würde man fragen, in welchem Baustein das Haus steckt, oder mit welchem das Haus verbunden ist, so wäre diese Frage deswegen widersinnig, weil das Haus eben diese einfache Allgemeinheit ist, welche die einzelnen Steine beherrscht und sich eben in allen verwirklicht. Eben so verwirklicht sich die Seele in allen Organen, und das eigentliche Seelenorgan ist — der Organismus in seiner Totalität. Der Sitz der Seele ist deswegen nirgends (d. h. nicht irgendwo oder nur in einem bestimmten Organ), aber auch überall, d. h. sie ist als der immanente, Alles durchdringliche Zweck des Leibes das Allgegenwärtige, wogegen das Auseinander der einzelnen Organe keine Bedeutung mehr hat, und das eben deshalb dem ganzen Organismus immanent ist. Dies schließt es aber gar nicht aus, daß irgend ein Organ oder ein System von Organen

der Seele *in gewisser Beziehung* wesentlicher sey, als ein anderes, und eben darum *in dieser Beziehung* als das eigentliche Organ der Seele bezeichnet werde. In dem oben angeführten Beispiel steckt das Haus allerdings nicht nur in einem seiner Theile. Je nachdem man aber den Zweck des Hauses darin setzt, daß daß es vor Regen schütze, oder daß es zum schönen Lebensgenuß beitrage, oder daß es Wohnsitz einer Familie sey, je nachdem kann das Dach, oder die Gemälde, oder auch Weib und Kind als dasjenige bezeichnet werden, wodurch das Haus erst vollendet ist. Eben so verhält sichs mit der Immanenz der Seele in dem ganzen Organismus. Dieser nämlich ist nicht nur ein System, sondern ist ein System von (relativen) Systemen, die, wie sie dem Ganzen unterworfen sind, selbst wieder eine relative Totalität bilden, es schließt sich ein Nervensystem, ein Gefäßsystem u. s. w. relativ für sich ab, obgleich sie alle dem einen Organismus angehören. Die Seele als die Entelechie des ganzen Organismus zeigt sich also auch als die Entelechie dieser einzelnen Systeme, sie hat also in sich eine Vielheit von Seiten, und jede dieser Seiten hat ihre Realität und Verwirklichung in diesem bestimmten System des Organismus, oder auch in diesem bestimmten Organ. Oder wenn wir die Seele die *Function* des Leibes nennen, so zeigt sich dieses Fungiren in einer Vielheit von Functionen, als Verdauungsproceß, als Blutumlauf, als Empfindung u. s. w. Alle diese Functionen sind durch *verschiedene* Apparate als ihre conditio sine qua non bedingt. So realisirt sie ihre Empfänglichkeit gegen die Außenwelt in den Sinnesorganen, so erfüllt sie ihre

Bestimmung, die verschiedenen Affectionen in eine Einheit der Empfindung zu verwandeln, vermittelst der Centraltheile des Nervensystems, so verwirklicht sie ihre plastischen Functionen durch das Gangliensystem und das Gefäßsystem u. s. w. Will man dieses Verhältniß mit dem barbarischen Worte des Sitzens bezeichnen, so hat die Seele so viele verschiedene Sitze, als es Organe gibt, oder auch, als ihre Functionen zukommen. Sind aber die Organe eben die Verwirklichungen der verschiedenen Seelenfunctionen, oder umgekehrt diese die Entelechien jener, so folgt von selbst, daß nicht eine auch nur momentan eintretende Unabhängigkeit der Seele von ihren Organen eintreten kann, sondern sie, wie sie ihnen immanent ist, so auch bleiben muß und an sie gebunden ist. Eine solche Unabhängigkeit nun der Seele von den Organen, denen sie immanent ist, behaupten diejenigen, welche, wenn sie gleich ganz richtig festhalten, daß die Seele dem ganzen Organismus immanent ist, dennoch lehren, die Seele könne sich von den peripherischen Theilen desselben, etwa in sein Centrum, zurückziehn und nach der Zerstörung fortexistiren. Es scheint dies ein Schutzmittel zu seyn gegen eine Instanz, welche gewöhnlich angeführt wird, sobald eine der unsrigen ähnliche Ansicht geltend gemacht werden soll. Man sagt da nämlich: „Wenn sichs so verhielte, so folge daraus, daß mit der Zerstörung eines Organs auch ein Theil der Seele zerstört sey", und meint damit jene Ansicht gründlichst widerlegt zu haben. Jene Instanz ist unsrer Ansicht nur so lange gefährlich, als man sich scheut, die Folgerung, worauf sie beruht, ruhig zuzugeben. Man hat aber eine Scheu dies zu thun, wegen

der schon so oft von uns gerügten Verwechslung von Seele und Ich oder Selbstbewußtseyn. Versteht man unter der Seele das Ich oder gar den Geist, so will man nicht gern zugeben, daß mit der Zerstörung eines leiblichen Organs an dem Selbstbewußtseyn oder Geist oder an der Vernunft u. s. w. verloren werde. Ich will hier gar nicht darauf hindeuten, daß wer etwa sein Gesicht verliert, sagt, er sey nur ein halber Mensch, oder wer sein Gehör, daß bei dem sich Mißtrauen (d. h. eine moralische Veränderung) einstellt, was darauf hinzudeuten scheint, daß manches Organ sogar für das Ich von Bedeutung erscheint. Hier aber handelt sichs gar nicht um das Ich; nimmt man die Seele nur als Seele, d. h. als Entelechie des Organismus, nimmt man ferner, was wir gesagt haben, ganz stricte, nämlich, daß die Seele je nach ihren verschiedenen Functionen an verschiedene Organe gebunden sey, so wird man daraus nur folgern können, daß bei der Zerstörung irgend eines Organs nothwendig auch irgend eine Function der Seele verschwinden muß. Dies wird aber schwerlich etwas Verfängliches seyn, so lange man nicht Beispiele vorbringt, daß bei der Zerstörung der Gesichtsnerven der Mensch noch sieht, oder bei Exstirpation des Gehirns noch empfindet.

2. Unwillkührlich werden wir auch hier zur Berücksichtigung einiger älteren Meinungen getrieben, die dazu dienen möchte, dem bisher Gesagten zur Erläuterung zu dienen. Die ursprünglich Aristotelische Unterscheidung der verschiedenen Functionen der Seele (des θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν etc.) liegt der in späterer Zeit allgemein herrschenden, jetzt ganz vergesse-

nen, Unterscheidung einer anima vegetativa, sensitiva und rationalis zu Grunde. Dadurch, daß man nicht mehr, wie Aristoteles gethan hatte, nur von verschiedenen Functionen (oder vielmehr Entwicklungsstufen, denn „ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν" Ar. de an. II, 3.) der einen Seele sprach, sondern jede derselben selbst Seele nannte, dadurch schienen sie auseinander zu fallen und die Mahnungen eines Harvey, daß das formans und informans ein und dasselbe sey, die an ihn sich anschließenden Betrachtungen eines Ernst Stahl haben es nicht verhindern können, daß die anima vegetativa zu einem eignen Princip (Lebensprincip, Lebenskraft) gemacht und von der Seele unterschieden worden ist. Müssen wir jenen Ausdruck also darum tadeln, weil er entweder selbst auf einer solchen Trennung beruhte oder sie doch erzeugen half, so daß jetzt der Seele nicht mehr zugeschrieben wird, was ihr zukommt, so muß andrerseits ihm das Gegentheil auch vorgeworfen werden: indem nämlich von einer anima rationalis gesprochen wird, erscheint die Vernunft, die doch das Wesen nur des Geistes ausmacht, als ein Eigenthum eines seiner Factoren, der das Prädicat rationalis eben so wenig verdient, als der andere Factor, der Leib. Dieses Hineinziehen einer geistigen Thätigkeit ins Bereich der Seele ist es denn auch, warum man Ernst Stahl nicht ohne Grund den Vorwurf machen kann, daß er die bewußten geistigen Functionen zu sehr in einen Rang stelle mit denen der (vegetativen) Seele. Endlich ließe sich die-

ser Ansicht noch der Vorwurf machen, daß mit diesen Unterscheidungen die Functionen der Seele durchaus noch nicht erschöpft sind und diese Eintheilung, um nur Eines anzuführen, für das von Aristoteles ganz richtig der Seele zugeschriebene κινητικὸν κατὰ τόπον keinen Platz hat. Bei allem dem muß man es an jener Ansicht anerkennen, daß sie zur richtigen Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Leib und Seele mehr Fingerzeige gibt, als die, welche in der Seele nur ein einfaches immaterielles Ding sieht. Einige dieser Mängel hat der tiefsinnige Henry More (namentlich in seinem Antidotus adversus Atheismum und seiner Animae immortalitas) in seiner Geisteslehre allerdings vermieden. Ihm durchdringt die Seele den ganzen Körper nicht nur so, daß sie etwa in den Poren desselben fände, sondern es findet eine wirkliche Durchdringung Statt. (Die nur scheinbare Durchdringung zweier Materien nennt er unio superficiaria.) In dieser, den Leib durchdringenden, Seele wird nun aber eine solche Heterogeneität angenommen, daß sie nicht in allen Punkten eine gleiche Art von Existenz hat. Er vergleicht zu diesem Ende die Seele mit einer Lichtsphäre, welche durch die Ausstrahlung aus einem Centrum als der causa emanativa entsteht, und in welcher das Licht immer schwächer wird. Aus dem Centrum der Seele, d. h. ihrem kostbarsten Theile, strahlen nun die Nebenzweige, oder weniger hellen Ausstrahlungen hervor; während jenes Centrum empfindet, sind diese Strahlen der Empfindung entblößt. Jener edlere Theil durchdringt nun das sensorium commune, während die äußere Region der Seele, oder ihre pars plastica, in den entfernteren, mehr peri-

pherischen, Regionen des Leibes fungirt. Mit einer sol=
chen Vorstellung ist einmal die Einheit der Seele gerettet,
es ist dann ferner, eben weil das Licht immer mehr ab=
nimmt, eine Vielheit von Gradationen und Functionen
gesetzt, was wir Beides oben vermißten. Freilich aber
findet sich auch bei More der Fehler, daß der pretiosis-
sima pars der Seele intelligentia inest, während wir
nur perceptio und sensus in ihr statuiren könnten, des
andern Uebelstandes nicht zu gedenken, daß des More
Theorie von dem Geiste als einem in vier Dimensionen
ausgedehnten und ausdehnbaren Wesen von dem Vor=
wurfe des Phantastischen schwer gerettet werden kann. —

3. Der ganz richtige Gedanke, daß die verschiede=
nen Functonen der Seele zu ihrer Verwirklichung verschie=
dener Organe bedürfen, oder, wie es barbarisch genannt
wird, jene in diesen sitzen, liegt der Schädellehre zu
Grunde. Die „Imbecillität", welche Napoleon in Galls
Lehre erkannte, setzte sein klarer Verstand ganz richtig
darin, daß nach dieser Lehre solche Neigungen rc. durch
Erhöhungen am Kopf angedeutetet werden sollen, welche
nicht bloß natürlicher Art sind, sondern erst in
der sittlichen Gemeinschaft entstehn, z. B. Neigung zum
Diebstahl u. s. f. Dies ist ganz richtig, Alles, was
nicht natürlicher Art ist, kann nicht mit solchen
leiblichen Beschaffenheiten zusammengebracht werden; der
Art aber, daß es die Grenzen des Natürlichen über=
schreitet, ist alles Sittliche, alles Moralische, kurz
überhaupt alles nicht nur Seelische, sondern Geistige.
Die Imbecillität besteht also darin, daß man etwa die
geistige Beschaffenheit, den Character, den ein Mensch

nicht in seinen Gehirnorganen, noch in seinen Mienen, sondern in seiner Handlungsweise zeigt, wie in einem Spiegel in seiner leiblichen, und noch dazu der angebornen, Organisation wieder erkennen wollte. Ganz etwas Anderes ist es mit den natürlichen Beschaffenheiten des Menschen, die eben als solche, wenn sie psychisch sind, zugleich somatisch seyn müssen, da ja, indem der Geist mit der Natürlichkeit behaftet erscheint, die beiden Factoren als untrennbar vereint erscheinen; hierher gehört z. B. alles das, was die verschiedenen Racen, die Bewohner verschiedener Climate, die verschiedenen Temperamente betrifft u. s. w. Diese natürlichen Unterschiede haben mit dem Sittlichen nichts zu thun; kein Temperament ist zur Sittlichkeit, Religiosität u. s. w. mehr geschickt als das andere, keins gefährlicher als das andere, da nur die Art der Unsittlichkeit (also das Zufällige) sich darnach richtet. Gall fehlte also darin, daß er das nur Psychische mit dem Geistigen verwechselnd, dieses Letztere mit in seine Untersuchung zog. — Zugleich aber beruht die Cranioscopie auf dem ganz entgegengesetzten Fehler, daß sie nämlich ihre Untersuchung auf ein zu kleines Gebiet beschränkte, nämlich bloß auf den Kopf. Ist aber, wie wir gesehn haben, nicht er allein, sondern der ganze Leib Organismus, d. h. Seelenorgan, so mußte auch die Untersuchung der verschiedenen leiblichen Modificationen, welche stete Begleiter gewisser psychischen Stimmungen oder Beschaffenheiten sind, sich nicht nur auf jenen beziehn, sondern auf alle Organe. Unter diesen wird dann freilich auch der Schädel die Aufmerksamkeit der Beobachter verdienen. In unseren Tagen möchte

darauf mehr als früher aufmerksam zu machen seyn, da, während Gall zu viel darauf gab, jetzt es fast Mode geworden ist, über Cranioscopie zu spotten. Die Schwierigkeiten, die man a priori gegen sie vorgebracht hat, sind zum Theil daher genommen, daß man den Schädel als eine bloße, das Gehirn vielleicht gar drückende Hülle betrachtete; diese möchten sich selbst widerlegen, — andererseits machte man darauf aufmerksam, daß mechanische Einwirkungen, Druck u. dgl., den Schädel verändern könnten, — alle diese Instanzen aber haben bisher doch noch nicht das Factum umstoßen können, daß die constanten psychischen Unterschiede der Racen mit eben so constanten Variationen der Schädelbildung Hand in Hand gehn. Es sind also hierüber Erfahrungen, als das zuletzt Entscheidende, abzuwarten, die uns leider nur zu sehr fehlen. Dies gilt nun eben so und noch mehr von dem Gehirn. Hier fehlt es an genauen Untersuchungen darüber, ob etwa bei vorwiegend sensiblem Temperament die Sehhügel, oder bei vorwiegend irritablem die Streifenhügel, — wir wollen nicht sagen größer, oder mehr ausgebildet, sondern nur — modificirt sind u. s. f. Alle diese Untersuchungen, so wie Beobachtungen über das Gehirn von Idioten, Wahnsinnigen u. s. w. würden Untersuchungen über das Seelenorgan seyn, aber, wie gesagt, eine Untersuchung darüber, ob bei Zornigen die Leber eine eigenthümliche Beschaffenheit habe, oder ob bei sehr praktischen Naturen die Athmungswerkzeuge, verdiente diesen Namen gleichfalls. Es soll dabei gar nicht in Abrede gestellt werden, daß gründliche Untersuchungen über das Nervensystem und namentlich über ihre Central-

organe die Organe der wichtigeren Functionen würden erkennen lassen. Leider aber sind diese Untersuchungen noch so wenig weit gediehen, daß man kaum weiß, worauf man zu achten (d. h. was zu vermuthen) habe, ob auf quantitative Unterschiede, ob auf complicirtere Structur ob auf das Gegentheil, ob auf größere Härte oder Weiche u. s. f. Jede Untersuchung aber über den Leib, als das Organ der Seele, ist ein Beitrag auch zur Erkenntniß des Psychischen, und das Spinozistische Wort vom Geiste ist von der Seele ganz richtig: **Verum ipsam (mentem) adaequate sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat.**

4. Es würde aber der hier betrachteten Frage Unrecht geschehn, wenn nicht endlich darauf aufmerksam gemacht würde, daß sich mit derselben auch ein ganz verständiger Sinn verbinden läßt. Nämlich wenn auch immerhin die Seele als Function des ganzen Leibes, diesen in seiner Totalität zu ihrem Organ hat, so könnte es doch, da in ihr selbst verschiedene Functionen unterschieden wurden, seyn, daß eine derselben so die Hauptfunction wäre, daß mit ihr alle andern aufhören müßten, das Organ dieser Hauptfunction könnte dann Seelenorgan im eminenten Sinne genannt werden. So etwas findet nun wirklich Statt. Daß die Seele als die eigentliche innere Einheit des Leibes zu ihrer conditio sine qua non dies hat, daß eine körperliche Einheit gesetzt ist, kann nicht befremden. Eine solche körperliche Einheit, ohne welche die einzelnen Atome des Körpers nur einen Haufen bildeten, ist nun in der Thierwelt durch das System der Nerven gegeben, und zwar so, daß in den nie-

dersten Thieren und auf der niedrigsten Lebensstufe der höhern das vegetative Nervensystem allein oder vorwiegend diese Einheit bildet, welches bei den niederen Thieren auch immer in einer größern Unabhängigkeit von dem animalischen Nervensystem bleibt, während je höher sich das Thier erhebt, um so mehr dieses letztere in den Vordergrund tritt und so sehr jenes andere beherrscht, daß mit seiner eignen Function auch unmittelbar oder wenigstens sehr bald das von ihm abhängige vegetative Nervensystem zu fungiren aufhört. Dies gilt nun im höchsten Grade vom Menschen. Da man nun die Functionen des höhern Nervensystems vorzugsweise der Seele zuzuschreiben pflegt — nicht mit Unrecht, denn in der That ist die Empfindung und willkührliche Bewegung die höchste Erscheinung des Beseeltseyns — da ferner die Erfahrung zeigt, daß beim Menschen, wo das höhere Nervensystem zerstört ist, auch das vegetative nicht mehr fungirt — wenn es wirklich wahr seyn sollte, daß Embryonen ganz ohne Gehirn und Rückenmark sich entwickelt haben, so bedenke man, daß ein Embryo noch kein Mensch ist — so wird man allerdings sagen dürfen, die Integrität des höhern Nervensystems bedingt beim Menschen die Seelenerscheinungen, oder die Menschenseele ist an diese Integrität gebunden. (Das Nervensystem ist das körperliche Centrum des Organismus, welches conditio sine qua non dazu ist, daß es ein Centrum der Körperlichkeit gebe.) Der Ausdruck, die Seele sitzt also (vorzugsweise) in den Nerven, wäre nicht passend, denn es verhält sich wie mit dem galvanischen Strom, der an die Geschlossenheit der Kette gebunden ist,

und darum nicht in einem oder dem andern, ja nicht einmal in allen Gliedern (getrennt gedacht) sitzt, sondern hervortritt, wo die Kette sich schließt, nur mit dem Unterschiede, daß bei der galvanischen Kette der Schlußpunkt überall ist, während beim Nervensystem es nur bestimmte relative Schlußpunkte gibt, die alle wieder einem unterworfen sind, der in das Centralorgan des Nervensystems fällt. Nur in diesem Sinne also kann auf das Centralorgan des Nervensystems die Ehre übertragen werden, vorzugsweise das Seelenorgan zu heißen. Es ernstlich als das einzige Seelenorgan zu bezeichnen, dazu würde man sich das Recht nur durch den Nachweis erkaufen, daß bei Zerstörung aller Nerven und des Rückenmarks, oder bei ihrer Trennung vom Gehirn, in diesem doch die Seele (sitzen) bliebe, ein Nachweis, der schwerlich geführt werden kann.

§. 12.

Alles bisher Auseinandergesetzte gibt die Daten zur Begriffsbestimmung einer philosophischen Anthropologie, zu ihrer Abgrenzung gegen andere Disciplinen, so wie zur Bestimmung ihres Umfanges.

1. Der gewöhnliche Sprachgebrauch nimmt das Wort Anthropologie, ganz dem analog, was man unter Ornithologie, Ichthyologie u. s. w. versteht, für die Disciplin, die man auch Naturgeschichte des Menschen nennt. Betrachten wir aber die Naturgeschichte der Vögel, Fische oder auch des Menschen, wie sie gewöhnlich gege-

den wird, näher, so ist dort von einem Geschehen und also auch von einer Geschichte nicht die Rede, und diese Disciplinen geben nicht sowol die Erzählung einer in der Zeit sich manifestirenden Entwicklung, als vielmehr die Beschreibung von coëxistirenden Erscheinungen, sind also nicht sowol historische als vielmehr descriptive Wissenschaften, wie etwa die Anatomie. Genauer wird man deshalb anstatt Naturgeschichte „Naturbeschreibung" sagen müssen und die Anthropologie wird also seyn die Beschreibung des Menschen, aller seiner Functionen u. s. w., sofern er ein Naturwesen ist. Da wir nun gesehen haben, daß auch die philosophische Geisteslehre den Geist als Naturwesen, d. h. als natürliches Individuum, zu betrachten hat, so wird innerhalb derselben der Theil, welcher eben den Menschen in seiner natürlichen Individualität betrachtet, ohne gegen den Sprachgebrauch anzustoßen, mit dem Namen der philosophischen Anthropologie bezeichnet werden. Diese wird sich zu der empirischen Anthropologie genau so verhalten, wie etwa zur empirischen Psychologie die philosophische Geisteslehre überhaupt. Das heißt aber nach dem, was in §. 2 und 3. auseinandergesetzt war, nichts Anderes, als daß, während die empirische Anthropologie eine Darstellung ist dessen, was dem Menschen als natürlichem Individuo eigenthümlich ist, und als was er sich manifestirt, während dessen die philosophische Anthropologie dieses selbe als nothwendige Entwicklung seines Begriffes wird darzustellen haben. Welchen Theil der Geisteslehre die Anthropologie bilden wird, darüber kann kein Zweifel Statt finden, denn da wir (§. 8.) gesehen

haben, daß der Geist zuerst, oder am Anfange, mit der Natürlichkeit behaftet erscheinen muß, so wird auch die Geisteslehre, die ja nur seiner Entwicklung nachzugehen hat, zuerst oder am Anfange ihn so zu betrachten haben, oder die Anthropologie wird der erste Theil der Geisteslehre seyn. Hat die philosophische Geisteslehre, als Ganzes genommen, den Geist zu betrachten als sich Entwickelndes und seine nothwendige Entwicklung darzustellen, so wird also die philosophische Anthropologie diejenige Wissenschaft seyn, welche die nothwendige Entwicklung des mit der Natürlichkeit noch behafteten Geistes, oder was dasselbe heißt, die dialectische Entwicklung des Geistes, sofern er sich noch als natürlicher zeigt, darzustellen hat. Wie in der philosophischen Geisteslehre überhaupt alle verschiedenen Erscheinungen des Geistes als verschiedene Entwicklungsstufen seines Begriffes dargestellt werden, so wird auch die philosophische Anthropologie in den verschiedenen anthropologischen Zuständen des Geistes eben nichts Anderes zu sehen haben, als verschiedene Entwicklungsstufen des Individuums, d. h. des natürlichen Geistes. Es läßt sich daher zum Voraus bestimmen, was in die Anthropologie nicht fallen wird. Ausgeschlossen wird Alles seyn, was den Character des bloß Natürlichen hat. Was daher bei dem Menschen gerade so ist, wie bei allen Naturwesen, wird nicht in die Anthropologie sondern in die Physik überhaupt gehören, z. B. daß sein Körper drei Dimensionen hat, daß er aus einfachen Stoffen zusammengesetzt ist u. s. w. Was er mit allen lebendigen Wesen theilt, gehört der

allgemeinen Biologie an, so die Lehren über ternäre und quaternäre Verbindungen, Zellenbildung, Endosmose und Exosmose u. s. f. Alle Erscheinungen endlich, welche die höchste Vollendung des animalischen Lebens zeigen, gehören in den letzten Theil der Biologie, welcher von der Phytologie und Zoologie durch einen Namen unterschieden wird, der eigentlich der Naturwissenschaft überhaupt gebührt, diesem ihrem letzten Theil aber aus demselben Grunde beigelegt wird, aus welchem wir die Blüthe Blume nennen, der Physiologie. Ihr gehört die Lehre von der Ernährung, Blutcirculation, dem Athmungsproceß u. s. w. — Auf der andern Seite wird von der Anthropologie Alles ausgeschlossen seyn, was den Character des rein Geistigen hat und über das Individuelle hinausgeht. Die Lehre von Gott, von der Schönheit, vom Staat und Recht, ja vom Denken und vom Selbstbewußtseyn gehört in höhere Theile der Geisteslehre, also noch nicht in die Anthropologie, wie die oben entwickelten Punkte nicht mehr in sie gehörten. — So einfach nun auch dieser Canon scheint, so hat doch die Anwendung desselben viele Schwierigkeiten. Schon a priori wird man sagen müssen, daß in einem Lebendigen, welches Erscheinung des Geistes ist, jeder Lebensvorgang geistige Bedeutung haben wird. Dies muß mit der Beschränkung zugegeben werden, daß anstatt wird gesagt wird: kann. Und sobald dies eintritt, wird allerdings ein physiologischer Vorgang anthropologische Bedeutung bekommen. So ist z. B. der Gang des Menschen, indem er den Gesetzen der Pendelbewegung folgt, ein rein physikalischer Vorgang, er

wird ferner als spontane Muskelbewegung in der Physiologie betrachtet werden müssen; sofern sich aber in ihm eine höhere Aeußerung der Seele, eine s. g. Stimmung, Angst, Kummer ausdrückt, wird ihn die Anthropologie zum Object haben. Gleiches gilt von andern Vorgängen, z. B. dem Gallenerguß, der, so weit er die zur Verdauung nöthige Stoffverwandlung hervorbringt, nur in der Physiologie, so weit er aber eine Verleiblichung des Aergers ist, in der Anthropologie betrachtet werden muß. Der oben ausgesprochene Grundsatz wird daher hinsichtlich des nicht mehr in die Anthropologie Gehörenden diesen beschränkenden Zusatz erhalten müssen: Auch bloß natürliche Vorgänge werden von der Anthropologie betrachtet werden müssen, so weit sie nicht nur Modificationen dessen sind was auch beim bloßen Naturwesen vorkommt, sondern eine specifische Beziehung auf das Geistige zeigen. — Eine ganz analoge Beschränkung erleidet nun auch, was zur Abgränzung gegen höhere Theile der Geisteslehre gesagt war. Da es nämlich der Geist ist, welcher in dem Individuo räumlich-zeitlich existirt, so kann alles rein Geistige auch seine individuelle Seite bekommen und wird in so fern von der Anthropologie nicht ignorirt werden dürfen. Da im Denken der Geist sich gerade über alle Individualität zu dem allgemein Geistigen erhebt, so gehört das Denken und seine Gesetze nicht in die Anthropologie. Indem aber das Denken verwirklicht wird durch denkende Subjecte, welche zugleich empfindende Individua sind, wird nicht die Logik sondern die Anthropologie zu erklären haben, warum Denken gerade Kopfschmerzen zur

Folge hat, d. h. warum es empfunden wird im Kopf und nicht etwa im Oberschenkel? So heißt es also auch hier: Das rein Geistige gehört nicht in die Anthropologie, außer sofern es sich individuell, psychisch-somatisch manifestirt, oder vielleicht unbestimmter: mit solchen Manifestationen begleitet ist.

2. Nach dem Gesagten würde also die Darstellung einer philosophischen Anthropologie zu beginnen haben mit der Aufstellung des Begriffs des Individuums, also mit dem, was wir in §§. 6—9 entwickelt haben. Es wird aber weiter daraus sich noch Bestimmteres über den Verlauf der Entwicklung folgern lassen. Besteht nämlich diese nie in etwas Anderem, als in der Explication des Begriffs oder darin, daß was in dem Begriffe liegt gesetzt wird oder sich setzt, so kann auch der wesentliche Inhalt der Anthropologie so angegeben werden, daß sie zeigt, wie der Geist sich als die Einheit der beiden Momente oder Factoren setzt, die wir in ihm, so weit er Individuum ist, unterschieden haben, oder kürzer: wie sich das Individuum als Individuum bethätigt. Da in seinem Begriff lag, daß es (dieses Eine) als jene Zweiheit war, so wird seine Bethätigung als Individuum darin bestehn, daß es eben sowol jene Zweiheit setzt, als dieselbe negirt, Bestimmungen, die in der Thätigkeit des Ausgleichens wirklich verbunden sind, da dieselbe den Unterschied eben so sehr voraussetzt als negirt. In dem Ausgleichungsproceß seiner psychischen und somatischen Seite besteht jene Bethätigung, welche als individueller Lebensproceß oder Leben des Individuums

als Individuums bezeichnet werden kann. Die Anthropologie, indem sie diesen Ausgleichungsproceß darstellt, zeigt nicht nur, wie an dem einen Individuum Psychisches und Somatisches einander adäquat ist, sondern wie das Individuum selbst das Adäquatmachen beider auf sich nimmt. Da nun dieser Ausgleichungsproceß einmal darin bestehn wird, daß jedes Plus, was sich auf der leiblichen Seite finden möchte, d. h. jede leibliche oder äußere Affection seelisch oder innerlich gemacht wird, so wird die erste Manifestation des individuellen Lebens, als solchen, die Empfindung seyn; diese ist daher nichts Anderes, als Innerlichwerden der eigenen leiblichen Affectionen, mögen diese im Leibe selbst, mögen sie in einwirkenden Körpern ihren ersten Grund haben. Empfindung ist nicht nur ein Lebenssymptom, sondern ist die eine Form des Lebens selbst. Ihr steht als andere Form gegenüber das Verleiblichen dessen, was ursprünglich psychisch ist, mögen nun diese Hineinbildungen des Innerlichen in die Leiblichkeit in ganz willkührlichen Bewegungen, mögen sie in ganz unwillkührlichem Leiblichwerden, wie z. B. das Erröthen ist, mögen sie endlich in den in der Mitte zwischen beiden stehenden Gebehrden bestehn. Auch dieses Verleiblichen ist nicht nur Zeichen des Lebens, sondern Existenz desselben. Wo kein Empfinden und Verleiblichen Statt findet, da gibt es kein Leben. Sie unmöglich machen heißt tödten. In diesen beiden Formen hat nun die Anthropologie nachzuweisen, wie sie, zwar bedingt durch den Zusammenhang zwischen den peripherischen und centralen Organen des Nervensystems und darum durch Zerreißung

dieses Zusammenhanges selbst unmöglich, doch von jenem Zusammenhange wesentlich verschieden, wie sie ein Fortpflanzen nicht von Organ auf Organ, sondern von Entelechie auf Organismus und umgekehrt sind. Sie hat dann aber weiter zu zeigen, wohin dieser Ausgleichungsproceß nothwendiger Weise führt. Es liegt auf der Hand, daß dieses von der Anthropologie zu betrachtende Ziel des individuellen Lebensprocesses nur seyn kann das Ausgeglichenseyn beider Seiten. Es wird dieselbe also zu zeigen haben, wie als nothwendige Folge des Empfindens und Verleiblichens ein Moment eintritt, wo nicht mehr empfunden und verleiblicht wird. Dieser Moment, zu welchem die Abstumpfung als „das Gewohntseyn der Empfindungen, und das Festwerden der Verleiblichungen als das sich Eingewohnthaben der Seele in den Leib, die immer größere Annäherung bildet, ist der natürliche Tod. (Dies ist nur der Tod aus Alterschwäche; der Tod durch Krankheit ist ein unnatürlicher, weil es keinen Unterschied macht, ob man an Arsenik oder Pockengift stirbt.) Der Tod tritt normaler Weise dort ein, wo aus-empfunden und zu Ende verleiblicht ist, wo die leiblichen Affectionen der Seele keine neuen Empfindungen, sie dem Leibe keine neuen Impulse gibt, wo beide stumpf geworden sind, d. h. sich gegen einander abgestumpft haben. Da das Leben nothwendig zu diesem Resultate führt, so muß gesagt werden, daß das Leben nur ein anfangendes Sterben ist, daß der Mensch sich zu Tode lebt, oder wie Ernst Stahl richtig sagt, am Begriffe des Lebens stirbt. Darum bezeichnet auch der gemeine Sprachgebrauch mit Recht die Vollendung des sich Ablebens eben

mit demselben Wort als: Ableben. Indem die Anthropologie aus dem Begriffe des Lebens die Nothwendigkeit des Todes ableitet, hat sie zugleich auch ihren Schluß erreicht; denn wie der Begriff des Individuums ihren Anfangspunkt bildet, so ist das letzte, was sie betrachtet, das natürliche Ende desselben, sein Tod.

3. Die zuletzt entwickelten Sätze streiten nun allerdings gegen ziemlich weit verbreitete Vorstellungen und sind, seit sie zuerst in dieser Form ausgesprochen wurden, so vielfach angegriffen worden, daß ihr Verhältniß zu jenen Ansichten und diesen Vorwürfen näher betrachtet werden muß. Das Anstößige nämlich, was sie gehabt haben und noch haben werden, betrifft einmal den Begriff des Todes, dann die Stelle, die ihm in der Anthropologie angewiesen wird. Was nun zuerst jenen betrifft, so ist es bekanntlich nicht nur die allgemeine Ansicht, sondern auch die in wissenschaftlichen Büchern ausgesprochene, daß der Tod des Individuums oder sein Sterben in der Trennung seines Leibes und seiner Seele bestehe. Wie gedankenlos dies gewöhnlich hingesprochen wird, sieht man daraus, daß die so sprechen dann wieder sagen, der Leib sterbe. Wie? der Leib geht also in seinen Leib und seine Seele auseinander? (Jene Erklärung macht es zu etwas leicht Beweisbarem, daß die Seele unsterblich ist, denn daß die Seele nicht in Leib und Seele sich scheiden kann, das sieht jedes Kind ein. Jedes aber auch, daß dann die Behauptung der Unsterblichkeit gerade so klug ist, wie die, daß Sauerstoff nicht in Sauerstoff und Wasserstoff zerlegt

werden könne.) Es geht also deutlich hervor, daß es mit dieser vulgären Erklärung nicht Ernst ist, sondern daß, wenn man unter dem Sterben jene Trennung versteht, man mindestens **auch** noch etwas Anderes darunter verstehn muß, so daß also dieser inconsequente Sprachgebrauch uns nicht schrecken kann. Daß wir nun, da eine Trennung von Leib und Seele so undenkbar war, wie eine von Grund und Folge, von Zweck und Mittel, überhaupt von Untrennbarem, von einer Trennung jener beiden Factoren nicht sprechen können, liegt auf der Hand. Wir **müssen** daher, wenn anders wir den Tod als etwas Denkbares statuiren, unter diesem Worte etwas Anderes verstehn als ein solches dulcamarum. Uns ist — und Aehnliches muß auch denen vorschweben, welche den Tod ein Auslöschen des Lebensprocesses nennen — der Tod das Neutralgewordenseyn der beiden Momente, in deren Neutralisiren der Lebensproceß bestanden hatte, so daß ganz im Gegensatz gegen jene, wir die Trennung, d. h. den Unterschied am größten dort setzen, wo noch **keine** leibliche Affection innerlich gemacht, und darum jede Empfindung noch ganz neu war. Bei dieser Bedeutung des Wortes werden wir in Einstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch sagen: der Mensch, das **Individuum** stirbt. Von der Seele, von dem Leibe werden wir dies **nicht** sagen, denn diese sind ja nicht jedes in sich Neutralisationsproceß gewesen, sondern von diesen werden wir nur sagen dürfen, sie haben **aufgehört**, sind verschwunden (wie, wenn ein chemischer Proceß zu Ende ist, keine Säure mehr da ist, oder wenn die Schließung der Kette aufgehört hat, der elektrische Strom **weg**-

fällt). Dies letztere aber werden wir trotz alles Anscheins von Ketzerei sagen müssen; denn da wir unter Seele nur verstanden hatten die vom Organismus unterschiedene Entelechie desselben, so existirt, wo der Unterschied verschwand, keine Seele mehr. Eben so wenig ein Leib. An die Stelle beider ist ein Körper getreten, der Leichnam, gleich dem insipiden Phlegma, das, weder sauer noch alkalisch, an die Stelle des aus der Liebeswuth der beiden Momente folgenden Säuerungs-processes getreten ist. Nur bei dieser Ansicht werden wir die Nothwendigkeit, daß das Leben in Tod auslaufe, einsehn können, und nicht mit Reil das Sterben als etwas ansehn müssen, dessen Eintreten, wie Alles was nur Erfahrung lehrt, problematisch bleibe. — Das Zweite, was zu rechtfertigen ist, betrifft die Stelle, welche hier dem Tode angewiesen wird, indem er der Schluß der Anthropologie genannt wurde. Die Behauptung, daß er überhaupt nicht in die Anthropologie gehöre, sondern in die Naturphilosophie, ist vielleicht nicht einmal ernstlich gemeint, denn sie involvirt, daß der Mensch wie das Thier — krepire. Es ist nämlich ganz recht, daß man den Tod des Thiers mit einem andern Worte bezeichnet, als den des Menschen. Das Thier geht an der Gattung zu Grunde, weil es selbstloses Accidens, bloßes Exemplar ist. Das war der Mensch nicht. Sein Tod hat also einen andern Grund. Dieser liegt darin, daß es ein Widerspruch ist, daß ein geistiges Wesen ein Doppelwesen, daß ein Geist ein Naturwesen ist. An diesem Widerspruch stirbt der Mensch, denn mit seinem Tode gibt es kein so widersprechendes Wesen mehr. (Ob

damit **Alles** verschwunden ist, wird sogleich zur Sprache kommen.) Genug diesen (negativen) Triumph feiert im Tode der **Geist**, daß seine räumlich-zeitliche Existenz aufgehört hat, die mit seinem Wesen streitet, während im Sterben des Thiers es der Gattung, der **Naturmacht** unterliegt. Ist daher das menschliche Sterben specifisch verschieden von dem Tode des Thiers, so kann es nicht mit dem der bloßen Naturwesen zusammen betrachtet werden. — Dies haben nun Andere gefühlt, sie haben aber getadelt, daß der Tod ans Ende der Anthropologie gestellt wird. Eine gründliche Recension von der ersten Ausgabe dieses Schriftchens sagt: es könne wohl vom Tode in der Anthropologie die Rede seyn, und zwar am Angemessensten bei der Betrachtung der Lebensalter. Darum handelt es sich nicht, wo er betrachtet werden **kann**, sondern wo er betrachtet werden **muß**, d. h. wo seine Betrachtung im methodischen Fortgange hingehört. Dorthin, wo jene Recension ihn hinsetzt, gehört der Tod gewiß nicht hin, weil er kein Lebensalter ist; auch bloßer Schluß des Greisenalters ist er nicht, denn wäre dies sein **Begriff**, so wäre der Tod eines Jünglings unmöglich. Anders wenn sich der Tod bei der Betrachtung des Empfindens und Verleiblichens als das „**Nichtmehr**" beider erweist, so ist einmal begriffen, daß, wo es Nichts mehr erst zu empfinden gibt, er eintreten **muß**, eben so aber, daß wenn sonst dem Verleiblichen und Empfinden ein Ende gemacht wird, er eintreten **wird**. Eine Betrachtung des individuellen Lebens muß zum Begriff des Todes führen (wie denn auch **Hegel**, der jenes zur Gewohnheit

führen läßt, nicht bloß vergleichungsweise dieselbe mit dem Tode zusammenstellt). Der Tod als die natürliche Lösung des Widerspruchs der in dem Begriffe des Individuums gelegen hatte, bildet also den Schluß der Anthropologie, wie der Begriff des Individuums ihren Anfang, wie seine Bethätigung als Individuum ihren Inhalt gebildet hatte.

4. Wenn aber, um den Begriff des Individuums zu fixiren, der Ausgangspunkt innerhalb der Naturphilosophie genommen werden und, gleichsam als Prolog, der Anthropologie selbst der Uebergang von der Naturphilosophie zu ihr vorausgeschickt werden mußte, so findet eine ganz analoge Nothwendigkeit an ihrem Schlusse Statt. Wie ein Epilog gleichsam, wird zu derselben der Uebergang zu dem nächst höhern Theil der Geisteslehre gehören, weil nur durch ihn sich zeigt, daß sie wirklich abgeschlossen ist, indem, wenn von dem gewonnenen Punkte nur noch ein Schritt weiter gethan wird, dieser in ein *anderes* Gebiet führt. Die Anthropologie hatte zu zeigen, wie im individuellen Lebensproceß sich der Widerspruch löst, daß der Geist als *unterschiedene* Seiten erschien. Da nun es mit dem Begriff der Natur streitet, daß innerhalb ihrer die wirkliche *Identität* des Allgemeinen und Besondern sich realisire, so kann die Lösung jenes Widerspruchs, die in *ihr Bereich* fällt, bloß in dem Ausgeglichenseyn, der *Indifferenz* bestehn, und darum ist der Tod das *natürliche* Ende des individuellen Lebens, als die *natürliche* Lösung jenes Widerspruchs. Allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß während des individuellen Lebens sich eine wahre

Einheit jener beiden Seiten bilde, die nicht natürlicher Art, den Geist über die Natürlichkeit hinausführt. In der That ist nämlich nur das negative Resultat des Lebensprocesses bisher betrachtet, welches darin besteht, daß der Unterschied der beiden Seiten immer mehr — endlich ganz — verschwindet. Indem aber der Lebensproceß doch darin bestanden hatte, daß das Individuum den Unterschied seiner als Leib von sich als Seele so negirt, daß es Alles was in jenen fällt, in diese setzt, und vice versa, enthält jener Proceß auch, daß in ihm der Individuum sich als Einheit des Allgemeinen und Besondern setzt, d. h. daß es für sich selbst zu dem wird, was es für uns, die Betrachtenden, immer gewesen war: concrete Subjectivität. Indem das Individuum sich als wirkliche Subjectivität für sich selbst setzt, wird es seiner bewußt, indem ferner die einzelnen Bewußtwerdungsacte durch Gewohnheit zu einer stetigen Reihe fixirt werden, entsteht das Bewußtseyn, und was wir Ich nennen; und so muß also gesagt werden, daß das Individuum allerdings sich zu Tode lebt, aber nachdem es sich zum Ich gelebt hat. Das Ich ist deswegen nicht, wie der Leichnam nur weder Leib noch Seele, sondern es ist zugleich sowol Leib als Seele, d. h. es erhebt sich über beide, oder noch genauer, über ihr Ensemble, die Individualität, eine Erhebung in der es sich eben auch über die Natürlichkeit erhebt und sich von derselben unterscheidet. Daß das Ich so über der Individualität stehe, läßt sich leicht darthun, wenn man es mit einer der Formen des Lebensprocesses vergleicht, aus dem es

ja unmittelbar hervorging, mit dem Empfinden, oder noch besser mit einer Empfindung. Die außerhalb des Individuums sich findende Aetherschwingung gibt, wenn sie mit der Energie des Sehorgans zusammentrifft, die Affection des letztern. Diese Affection innerlich gemacht ist die Empfindung blau. Dieses Wort drückt darum nichts aus, als einen Zustand des Individuums, wie dies Condillac ganz richtig bemerkt hat. Sobald sich aber das Ich selbst erfaßt hat, unterscheidet es sich von diesem Zustande, und jetzt erst hat es etwas Blaues, d. h. sein Object ist nicht etwa die Aetherschwingung, sondern, was den individuellen Zustand bezeichnete, dieses Afficirtseyn des ganzen Individuums, des Leibes und der Seele, dieses hat das Ich zu seinem von ihm unterschiedenen Gegenstande gemacht, an die Stelle des blau, was in der Empfindung eigentlich eine adverbiale Bedeutung hat, ist jetzt das Blaue getreten. In diesem Unterschiede zwischen der bloßen Empfindung und dem (sinnlichen) Bewußtseyn liegt auch der Unterschied zwischen dem Individuum und dem Ich. Wie im Tode, so hat auch in dem Erwachen des Ich die Empfindung aufgehört, nur auf eine ganz verschiedene Weise, der Leichnam empfindet nicht mehr, weil ihm die Empfindung abhanden gekommen, er untüchtig dazu geworden, das Ich nicht, weil es sich zu hoch erhoben, gleichsam zu vornehm geworden ist, um zu empfinden. Diese Zusammenstellung von Tod und Erwachen zum Bewußtseyn, — in der uns Plato schon vorausgegangen ist, wenn er zeigt, wie das Denken die größte Analogie mit dem Sterben zeigt —

wird natürlicher Weise Anstoß erregen, wenn man darin eine völlige Identification sieht. Davon aber ist nicht die Rede. Beide sind wesentlich von einander verschieden, indem jener das Aufhören des Empfindens ist, welches in dem Indifferentwerden beider Seiten besteht und darum allein in die Sphäre der Natur fallen konnte und also das natürliche Ende des Lebensprocesses war, während dieses als die wirkliche Identität beider das nicht natürliche, vielmehr über die Natürlichkeit hinausgehende Resultat desselben ist, welches, wenn jenes oben mit dem insipiden Phlegma verglichen wurde, vielmehr zu seinem Bilde den Krystall hat, der gleichfalls weder sauer noch alkalisch, weil zugleich beides ist. Jene Zusammenstellung wird ferner mißverstanden, wenn man in ihr die Behauptung findet, daß also eigentlich erst nach dem Tode das Ich erwachen könne. Im Gegentheil dann gar nicht, denn es resultirte ja aus der Empfindung, und daher fällt sein Erwachen innerhalb des Lebensprocesses, und der Tod tritt normaler Weise ein, wo, oder nachdem, sich das Individuum zum Ich gelebt hat. Wenn daher oben gesagt war, daß die Anthropologie zu zeigen habe, wie der Widerspruch gelöst wird, der im Begriffe des Individuums gelegen hatte, so ist ihre Aufgabe vollendet, wenn sie einmal die natürliche Lösung gezeigt hat, die ganz und nur ihr angehört, zugleich aber auch die über die Natur hinausgehende Lösung, mit welcher die Geisteslehre aufhört Anthropologie oder Lehre vom Individuum zu seyn und zur Lehre vom Bewußtseyn oder vom Ich wird. Dieses Janus-

gesicht, welches wir dem Schluß der Anthropologie zuschreiben, dieses hat jede Gränze.

5. Wenn jene unhaltbaren Einwände abgewiesen wurden, so muß man dagegen die wichtigen Folgerungen aus der angestellten Ansicht mit Bewußtseyn ziehn. Wenn es der individuelle Lebensproceß in seinen beiden Formen war, innerhalb deß sich das Ich erfaßte und gleichsam entzündete, so folgt erstlich daraus, daß es zur conditio sine qua non dieses seines Erwachens eine Leiblichkeit hat, welche die Möglichkeit der Empfindungen und der Verleiblichungen darbietet, aus denen eine solche Concentration in sich selbst sich entwickeln kann. Dies gibt nun eine genauere Bestimmung zu dem, was §. 9, 4. gesagt ward, daß der menschliche Leib und darum auch die Entelechie desselben, die menschliche Seele, geistig seyen. Das heißt, sie haben diese Vollkommenheit, daß in ihm, und nur in ihm, eine solche innige Concentration wie die wahrhafte Empfindung — wir möchten daher die thierische s. g. Empfindung lieber mit einem andern Worte, z. B. Sensibilität bezeichnen — und eine solche Expansion, wie sie uns in Gebehrden u. s. w. entgegentritt, möglich ist. Geistig ist also der Leib, innerhalb deß, weil er feinerer Empfindungen fähig ist, das Ich erwachen kann. — Nicht nur dies aber; da das Ich durch den Lebensproceß sich entwickelt, jede Empfindung daher und jede Verleiblichung dazu beiträgt, daß das Ich energischer sich erfasse, reifer und fertiger werde, so folgt daraus nicht nur, daß ehe überhaupt empfunden und verleiblicht wurde, kein Ich da ist, sondern daß die Unterbrechung des Lebensprocesses ehe das Ich ganz erstarkte — fertig war — eine Begriffs-

widrigkeit d. h. ein Unglück ist. Der Wunsch zu sterben, ehe man sich ausgelebt hat, d. h. alt ist, ist Blasirtheit, auch wenn sich dieselbe in ein religiöses Gewand hüllt. (Christus bittet um ein längeres Leben.) Das physische Leben ist als einziges Ausbildungsmittel der Subjectivität ein unschätzbares Gut, und eine Unterbrechung desselben, ehe Alles empfunden u. s. w., raubt Unwiederbringliches. Auf der andern Seite aber folgt eben so, daß wo die Subjectivität sich ganz ausgeprägt hat, dort das, was nur dazu dienen sollte, unnütz wird. Normaler Weise sieht der Greis den Tod ruhig kommen, ein Greis der ihn fürchtet, ist verächtlich wie ein Jüngling der ihn wünscht. Wie dem Menschen vor dem Tode vor der Zeit graut, so ist die Idee des ewigen Juden, d. h. eines Menschen der fertig ist, und nicht stirbt, grauenhaft; denn in der That liegt etwas Qualvolles in dem Gedanken, daß der Geist, der doch dazu gekommen ist, volle ausgeprägte Subjectivität, d. h. Einheit seiner Momente zu seyn, dennoch als Duplicität derselben fortexistiren soll. Aber auch der vorzeitige, unnatürliche, Tod endlich kann, wo in dem Individuum überhaupt das Ich zu Stande gekommen ist, selbst wo es noch unreif ist, die Bedeutung nicht haben, daß mit dem Verschwinden des Individuums das Ich gleichfalls verschwände. Sein Erwachen ist von den beiden Momenten abhängig und durch sie bedingt, einmal erwacht kann es durch das Indifferentwerden derer, deren Identität es ist, eben so wenig tangirt werden, als die Flamme erlischt, wenn Stein und Stahl, aus deren Zusammentreffen sie entstand, vernichtet werden, oder das im Daguerrotyp fixirte Spiegelbild verschwindet, wenn das

Original sich entfernt und die Sonne untergeht, ohne welche beide es allerdings nicht entstehen konnte. Für das Ich ist daher das Streben, was für den zu Stande gekommenen Krystall das Weggießen des Phlegma. Dieses vom Tode nicht tangirt werden kann mit Recht Unsterblichkeit — vielleicht noch besser Ueberſterblichkeit — genannt werden; sie kommt aber, wohl bemerkt, dem Ich zu, und nicht der bloßen Seele. Im Tode hört diese gerade so auf, wie der Leib; wenigstens die religiöse Vorstellung fühlt sich nicht beunruhigt, wenn die h. Schrift, ohne darin der Seele einen Vorzug vor dem Leibe einzuräumen, den Tod bald mit den Worten verkündigt: heute wird man deine Seele von dir nehmen, bald wieder sagt: es werde in ihm der Leib vernichtet (verdorben). Gerade so wie der Leib, hört die Seele im Tode auf; darum kann, wenn nur dem Leibe das gleiche Recht eingeräumt wird, auch von einem gewissen Fortbestehn der Seele gesprochen werden. Wenn nämlich durch den individuellen Lebensprozeß das Ich dazu kommt, sich selbst zu erfassen (zu setzen), so folgt daraus, daß für die Art, wie oder als was es sich setzt, Alles was jenen Proceß modificirt, von Wichtigkeit ist. Man würde der Erfahrung und der Natur der Sache Hohn sprechen, wollte man leugnen, daß bei verschiedener natürlicher Individualität sich das Ich selbst von seiner sittlichen Seite, d. h. der Character verschieden entwickele. Sie macht den Character nicht, sondern dieser macht sich selbst, aber der Stoff, aus dem er sich bildet, ist seine natürliche Individualität, d. h. sein Leib und seine Seele. Darum bleibt die Spur der Individualität an dem Ich, sie ist ewig wie es selbst, und dies aus der natürlichen

Individualität Stammende, das man eben darum auch oft eben so, besser aber Eigenthümlichkeit nennt, wird das Ich nicht los; jede Empfindung bleibt, indem sie es mit ausbilden half, ihm unverloren, wie ein neuer Zug in der Physiognomie des Ichs. Es ist aber klar, daß hierin der Leib eben so wichtig ist, wie die Seele. Nicht nur das Temperament, sondern eben so die Kränklichkeit und Häßlichkeit des Leibes bildet die Fäden, aus denen allein das Ich sich selbst zu weben vermag, daher muß der Häßliche zwar nicht schlechter (denn dies hängt vom Ich ab) aber anders sich entwickeln, als der Schöne. — Sokrates ist nur Sokrates geworden, weil er von Natur häßlich war, und weil er sittlich seyn wollte — und so ist, abermals als bleibender Zug in der geistigen Physiognomie, auch die leibliche Beschaffenheit dem Ich unverloren. (Nur mangelhaft wird dieses Unverlorenseyn ausgedrückt, wenn man sagt, es bleibe dem Ich die Erinnerung der Leiblichkeit, und mit diesem Wort nur das Gegentheil des Vergessens bezeichnet, nein, sie bleibt als ein wirkliches inneres Besitzthum, wie der längst vergessene Schmerz, der das Gemüth weicher machte, demselben unverloren blieb.) Auch hier ist übrigens die Anthropologie der Bibel viel vernünftiger, als die der gewöhnlichen leib-feindlichen Psychologen. Wie sie lehrte, daß im Tode wie der Leib so auch die Seele verloren werde, so lehrt sie andererseits, daß nicht nur die Seele sondern auch die Leiblichkeit als verklärte oder geistige, — d. h. als Spur oder aufgehoben im Geiste — ewig sey.

6. Wir fassen das Resultat der Untersuchung kurz zusammen. Wenn die Anthropologie den Geist betrachtet

hatte, wie er als Naturwesen, d. h. als psychisch-somatisches Individuum existirte, so zeigt sie an ihrem Schluß, wie er dazu kommt sich von der Natur loszumachen, und führt so in die Lehre vom Ich als den zweiten Theil der Geisteslehre über. Beide bilden einen diametralen Gegensatz; denn wenn im ersten Theile die ganze Natur als psychisch-somatischer Zustand des Individuums betrachtet wird (die Afrikanische Natur als Naturell des Afrikaners, die Farbe als seine individuelle Bestimmtheit u. s. f.), so bezieht sich dagegen im zweiten das Ich auf alles dieses (auf die Afrikanische Natur, ja auf seine eigne Empfindung) als auf sein Gegentheil oder Nicht-Ich. Dort also unmittelbare Einheit, hier Gegensatz. Erst der dritte und letzte Theil der Psychologie zeigt, wie sich beides dazu vereinigt, daß der Geist sich mit der ihm gegenüberstehenden Objectivität befreundet, ein Act, der als Wiederherstellung der Einheit die Einheit und Trennung in sich vereinigt, und der eben darum in seiner theoretischen Seite ebenso die Empfindung und das Bewußtseyn, wie in der praktischen das Verleiblichen und das Selbstbewußtseyn zu Momenten hat, von denen die ersteren in der Anthropologie, die letzteren in der Lehre vom Ich abgehandelt werden.

Druckfehler.

Seite 12 Zeile 20 von oben statt: er aber auch nur, lies: es.
" 15 " 3 von oben st.: enthaltende l.: erhaltende.
" 40 " 2 von unten st.: allerdins l.: allerdings.
" 50 " 17 von oben st.: d. h. bei dem l.: d. h. dem.
" 54 " 5 von oben fallen die Worte „die Geschlechter noch nicht getrennt sind" weg.
" 103 " 2 von unten st.: δωρίζουσιν l.: διορίζουσιν.
" 123 " 9 von unten st.: Veilheit l.: Vielheit.
" 129 " 8 von oben st.: aber l.: aber von ihr.
" 129 " 14 von oben st.: Exemplar l.: Complex.
" 134 " 11 von unten st. θύραθεν l.: θυραθεν.

Gebauersche Buchdruckerei.